



La “ religion civile ” chez Rousseau comme art de faire penser

Yoshiho Iida

► To cite this version:

Yoshiho Iida. La “ religion civile ” chez Rousseau comme art de faire penser. Philosophie. Université Grenoble Alpes, 2015. Français. NNT : 2015GREAL003 . tel-01315612

HAL Id: tel-01315612

<https://theses.hal.science/tel-01315612>

Submitted on 13 May 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ GRENOBLE ALPES

Spécialité : **Lettres et arts spécialité littératures française et francophone**

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par

Yoshiho IIDA

Thèse dirigée par Monsieur **Yves CITTON**

préparée au sein de **LITT&ARTS**

dans l'**École Doctorale Langues Littératures et Sciences humaines**

LA « RELIGION CIVILE » CHEZ ROUSSEAU COMME ART DE FAIRE PENSER

Thèse soutenue publiquement le **9 octobre 2015**,
devant le jury composé de :

Monsieur Jacques BERCHTOLD

Professeur de Littérature, Université de Paris IV Sorbonne (Président du jury, Rapporteur)

Monsieur Bruno BERNARDI

Professeur de Philosophie, Lycée Thiers de Marseille, HDR (Rapporteur)

Monsieur Yves CITTON

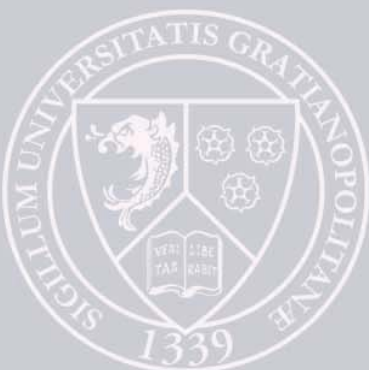
Professeur de Littérature, Université Grenoble Alpes (Directeur de Thèse)

Monsieur Florent GUÉNARD

Maître de conférence de Philosophie, Université de Nantes (Examinateur)

Monsieur Ghislain WATERLOT

Professeur de Philosophie, Université de Genève (Examinateur)



REMERCIEMENTS

La première expression de ma gratitude va à mon Directeur de Thèse, le Professeur Yves Citton. Sans sa disponibilité, ses conseils, ses patientes relectures, ainsi que ses encouragements chaleureux, ce travail n'aurait jamais vu le jour.

Je voudrais également exprimer toute ma reconnaissance à Monsieur Jean-François Perrin, qui a bien voulu accepter la direction de mon mémoire de maîtrise à l'Université Stendhal-Grenoble 3.

Je remercie aussi Madame Claude Comiti et Monsieur Jacques Giniaux pour leur relecture attentive de mes textes. Madame Comiti, ainsi que Madame Béatrice Bountant, m'ont accompagné patiemment depuis mon arrivée en France, et je leur dois beaucoup.

Je tiens pour finir à exprimer mes remerciements à mon ami Masashi Fuchida, et à ma famille, Ryoko, Toshiho et Mitsuho Iida.

RÉSUMÉ

L'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, intitulé « De la Religion civile », est un texte qui suscite encore de nombreuses polémiques. Jean-Jacques Rousseau semble avoir inventé la notion de « religion civile » pour trouver un moyen de garantir au Souverain la fidélité de chaque citoyen. Mais qu'est-ce précisément que cette « religion civile » ? Par quel moyen peut-elle garantir la fidélité des citoyens ? Pour répondre à ces questions, notre étude a choisi de se concentrer sur les termes employés par Rousseau et qui nous semblent résumer le mieux, d'une manière concrète, l'essentiel de la « religion civile » : les « sentiments de sociabilité ».

Pour ce faire, cette étude s'articulera en quatre parties : **La Partie I** consacrée à la notion de « sentiment » chez Rousseau relève d'une étude « psychologique ». **La Partie II** relève d'une étude biographique : à travers la lecture des œuvres écrites juste avant et après la publication du *Contrat social*, nous préciserons le contexte biographique de la rédaction du chapitre « De la Religion civile ». **La Partie III** sera consacrée à l'idée de « sociabilité » : nous mesurons la portée de cette idée employée par Rousseau dans un contexte à la fois théorique et polémique. **La Partie IV** sera consacrée à la lecture du *Contrat social* lui-même. Nous expliquerons finalement ce que signifient les termes « sentiments de sociabilité » dans cet ouvrage. À travers l'ensemble de ce travail, nous vérifierons la pertinence de la thèse suivante : *la « religion civile » chez Rousseau est un dispositif qui déclenche et renforce l'auto-contradiction chez le citoyen*. Notre projet précisera donc le point de confluence de la pensée morale, politique et religieuse de Rousseau, qui se trouve dans le *Contrat social*.

ABSTRACT

The eighth chapter of the Book IV of the *Social Contract*, entitled “On the Civil Religion”, still remains problematic. Jean-Jacques Rousseau seems to have invented the concept of “civil religion” to find a way to guarantee the fidelity of each citizen to the Sovereign. But what is this “civil religion” precisely? By what kind of means

can this religion guarantee the citizens' fidelity? To solve these problems, we will examine the expression used by Rousseau which seems to summarize precisely the essence of the "civil religion": the "sentiments of sociability [*sentiments de sociabilité*]." We will be able to show the importance of this expression only after a detailed exploration of its historical and philosophical context, which can be divided into four Parts:

Part I will offer an analysis of the concept of "sentiment" used by Rousseau in the late 1750s. This Part will also show the philosophical background of this concept. **Part II** will describe the biographical background of the writing and the publication of the *Social Contract*, focusing on the chapter "On the Civil Religion." **Part III** will offer a detailed examination of the concept of "sociability:" we will verify the theoretical and polemical aspect of this concept, as it is used by Rousseau. **Part IV** will offer a detailed analysis and commentary of the chapter "On the Civil Religion" of the *Social Contract*, weaving together the various threads of the explanations provided in the previous parts. As a whole, this dissertation asserts that religion was a necessary component of Rousseau's political system, insofar as it provided a tool to generate self-contradiction and, as its consequence, moral thought and moral choice in the citizens' conscience.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	i
RÉSUMÉ	iii
TABLE DES MATIÈRES	v
ABRÉVIATIONS.....	xi
INTRODUCTION.....	1
1. Problématique.....	1
2. Les recherches précédentes sur la question (et notre position)	2
3. Méthode.....	10
4. Plan	12
PARTIE I. LA NOTION DE « CONSCIENCE » CHEZ ROUSSEAU	15
CHAPITRE 1. LA CONSCIENCE ROUSSEAUISTE DANS LA DEUXIÈME MOITIÉ DES	
ANNÉES 1750	17
Introduction	17
1. Quête de la certitude : l'aspect moral du « sentiment »	20
2. Ce qui fait connaître les « vérités primitives » : aspect cognitif du « sentiment » ..	23
3. Figure de poids : l'aspect directeur du « sentiment »	30
CHAPITRE 2. LA FIGURE DU MOI DANS L'ESSAI PHILOSOPHIQUE CONCERNANT	
L'ENTENDEMENT HUMAIN	37
Introduction	37
1. Problématique.....	38
2. La critique lockéenne de la « substance »	40
3. La conception lockéenne de la « substance » et la figure chimique.....	40
a. La tradition aristotélécienne de la substance.....	40
b. Le terme « substances » dans le Livre II de l' <i>Essai</i>	42

TABLE DES MATIÈRES

c. La thèse corpusculaire de Boyle dans l' <i>Essai</i>	43
CHAPITRE 3. L'INFLUENCE DE LA NOTION LOCKÉENNE DU « MOI » SUR ROUSSEAU	47
Introduction	47
1. La note de Coste sur la « <i>con-science</i> »	49
2. Ce que le citoyen de Genève doit à Locke	50
3. L'aspect corpusculaire de l'anthropologie rousseauiste	52
PARTIE II. CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DU CHAPITRE « DE LA RELIGION CIVILE »	55
CHAPITRE 1. LE MODÈLE DE L'UNITÉ DANS LE <i>LÉVITE D'ÉPHRAÏM</i>	57
Introduction	57
1. Rousseau autour des années 1760 : la problématique de l'unité de l'auteur	58
2. Une œuvre de transition : l'arrière-plan historique de la rédaction du <i>Lévite</i>	61
a. L'arrière-plan de la rédaction	61
b. Recherches précédentes	61
3. La dualité de l'écriture dans le <i>Lévite d'Éphraïm</i> : la nature et la vertu	62
a. « À la manière de Gessner »	62
b. « Un sujet si atroce » et la vertu rousseauiste	64
4. « Remontons à la source des guerres civiles » : la quête de l'origine	66
5. Rappel des faits et contradiction en soi-même	68
6. La contamination originaire qui cause l'auto-démembrement	69
7. L'auto-contradiction et la vertu rousseauiste	71
CHAPITRE 2. DATATION DE LA RÉDACTION DU <i>MANUSCRIT DE GENÈVE</i>	75
Introduction	75
a. Définition du <i>Manuscrit de Genève</i>	75
b. Importants remaniements de la <i>Cop. 01</i>	77
c. Datation du <i>Manuscrit de Genève</i>	77
DEUX MÉTHODES DE DATATION : SCHINZ ET MASSON	77
DEUX ÉTAPES POUR RÉSOUDRE LES PROBLÈMES CHRONOLOGIQUES	78

1. Date de la rédaction de la <i>Cop. 01</i>	80
<i>a. Renonciation aux Institutions politiques</i>	80
<i>b. Problème de la copie mise au net</i>	82
<i>c. Le brouillon concernant la religion civile</i>	86
2. Quatre problèmes concernant la formation de la <i>Cop. 01</i>	87
<i>a. Problème des trois manuscrits</i>	88
<i>b. Le « plan déjà formé » ?</i>	89
<i>c. Deux fragments concernant le second chapitre du Manuscrit de Genève</i>	90
<i>d. La réfutation comme tâtonnement</i>	93
CHAPITRE 3. LE CONTEXTE HISTORIQUE DU BROUILLON DU CHAPITRE « DE LA RELIGION CIVILE »	97
Introduction	97
1. Le problème du titre : brouillon « Le concours de la religion ».....	97
2. La définition du brouillon « Le concours de la religion » dans ses aspects matériels	100
<i>a. Définition</i>	100
<i>b. Caractéristiques matérielles</i>	100
3. Ce qu'indique la date de rédaction du brouillon « Le concours de la religion »...	102
4. Les deux textes auxquels Rousseau s'est référé	103
<i>a. Principes du Droit de la guerre : le rapport entre la religion et la volonté générale</i>	103
<i>b. Lettre à Voltaire sur la Providence : les Jésuites comme intrigant</i>	105
PARTIE III. LA PROBLÉMATIQUE DE LA « SOCIABILITÉ » CHEZ ROUSSEAU.....	111
CHAPITRE 1. LA GENÈSE DE LA SOCIABILITÉ ROUSSEAUISTE EN 1757.....	113
Introduction	113
1. Recherches précédentes.....	114
2. La notion de « vertu » chez Rousseau	116
3. Deux types d'amitié dans la crise de l'année 1757	118
4. La sociabilité rousseauiste dans <i>Mon Portrait</i> (fragment 22)	121

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE 2. LA SOCIABILITÉ DIDEROTIENNE COMME ADVERSAIRE DE ROUSSEAU	129
1. Arrière-plan historique de l'article « DROIT NATUREL »	129
a. Quatre points litigieux : choix, liberté, sincérité et plaisir	129
b. Conformité de l'intérêt particulier avec l'intérêt général	131
c. Stratégie des partisans de la thèse classique contre l'amitié en raison de l'utilité	133
d. Stratégie de Diderot contre la hiérarchie classique de l'amitié	136
e. Compatibilité d'utilité et de nature chez Diderot	138
2. L'analyse de l'article « DROIT NATUREL »	141
a. Le statut du libre arbitre dans l'exorde	143
b. Le « raisonneur violent » et le principe de l'échange équitable	146
c. Le « genre humain » comme dispositif conceptuel	148
d. Qu'est-ce qui rend possible la formation de la normativité de la loi ?	152
e. L'obligation et le libre arbitre	153
CHAPITRE 3. SOCIABILITÉ ET THÉORIE CONTRACTUALISTE DE ROUSSEAU	157
Introduction	157
1. Qu'est-ce qui contraint le libre arbitre ?	157
2. Le monde des hommes sociables	161
3. Parler du rôle de la conscience dans l'engagement : parler indirectement du problème du libre arbitre	164
a. La « conscience » dans la <i>Cop. 01</i>	164
b. La « conscience » en tant que sentiment de sociabilité	165
4. Le statut du garant moral dans le <i>Manuscrit de Genève</i>	168
a. Le moyen de garantir la sincérité I : critique contre le serment	169
b. Le moyen de garantir la sincérité II : l'élaboration de la religion civile	171
PARTIE IV. LA « RELIGION CIVILE » OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »	175
CHAPITRE 1. AUTO-CONTRADICTION ET MORALITÉ DES ACTIONS DANS LE CONTRAT SOCIAL	177

Introduction	177
1. L'auto-contradiction : ce qui fait connaître l'existence de la volonté	178
a. L'auto-contradiction dans l' <i>Émile</i>	178
b. L'explication d'Hannah Arendt sur la formation de la volonté.....	181
2. L'auto-contradiction dans le <i>Contrat social</i>	183
a. La lutte intérieure et l'apparition de la « volonté générale ».....	183
b. Le commentaire d'Arendt et l'acte de supposition	187
3. Vers la problématique de la « Religion civile ».....	190
a. La conscience en tant que sentiment de sociabilité	190
b. La conscience et la « profession de foi purement civile ».....	193
CHAPITRE 2. L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON CONCERNANT LA RELIGION CIVILE.....	199
Introduction	199
1. La notion de religion dans « Le concours de la religion » : primat accordé à l'immédiateté.....	200
2. Critique contre la religion du citoyen : le fanatisme	206
3. Critique contre la religion de l'homme ou de l'Évangile	209
a. Indifférence aux choses terrestres	209
b. L'approfondissement de la critique contre la religion de l'homme (fol. 46 verso, § 2-fol. 48 verso, § 1).....	210
4. La religion dans la théorie contractualiste.....	215
5. Aporie dans « Le concours de la religion »	221
CHAPITRE 3. LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »	225
Introduction	225
1. Structure du chapitre « De la Religion civile »	226
2. L'analyse de la partie historiographique.....	229
a. Origine et justification.....	229
b. Peut-on justifier la nécessité de la religion par l'histoire ? Dialogue entre Warburton et Bayle.....	230

TABLE DES MATIÈRES

WARBURTON : L'UTILITÉ ÉTHICO-POLITIQUE DU DOGME DE LA VIE À VENIR OU DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.....	230
BAYLE : LA RELIGION COMME RAISON FAUTIVE	231
LA « VIE À VENIR » DANS LE BROUILLON « LE CONCOURS DE LA RELIGION »	233
c. L'histoire schématisée et la classification de la religion	235
CE DONT ROUSSEAU NE PARLE PAS DANS L'HISTOIRE DE LA RELIGION.....	235
LA THÉOCRATIE ET LE MODÈLE CONTRACTUALISTE DANS L'ANCIEN TESTAMENT	238
LE « POLYTHÉISME » : LA CONCURRENCE ENTRE LES PUISSANCES DIVINES	239
L'APPARITION PUBLIQUE DE JÉSUS : LE COMMENCEMENT DE L'ALTÉRATION DE LA RELIGION	242
L'ÉGLISE ROMAINE EN TANT QUE SOCIÉTÉ CIVILE	245
3. La partie taxinomique et les deux modèles de la religion	250
a. L'irréversibilité de l'histoire et la normativité du modèle	250
b. Contraste amplifié entre les deux modèles religieux	252
4. La « Religion civile » ou les « sentiments de sociabilité ».....	256
a. La contradiction dans la « profession de foi purement civile ».....	256
b. Ce que signifient les « sentiments de sociabilité »	261
CONCLUSION	267
APPENDICE.....	275
1. TRANSCRIPTION DIPLOMATIQUE DU BROUILLON « LE CONCOURS DE LA RELIGION »	277
2. RAPPORTS ENTRE LES PARAGRAPHES DU BROUILLON.....	284
3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON « LE CONCOURS DE LA RELIGION » ET LA VERSION PUBLIÉE.....	286
4. TRANSCRIPTIONS DIPLOMATIQUES DES FRAGMENTS CITÉS.....	311
5. RÉPONSE PROVISOIRE À LA QUESTION POSÉE PAR M. JACQUES BERCHTOLD ET M. FLORENT GUÉNARD.....	319
6. RÉPONSE PROVISOIRE AUX QUESTIONS POSÉES PAR M. BRUNO BERNARDI	322
BIBLIOGRAPHIE	331
INDEX DES NOMS DE PERSONNE	349

ABRÉVIATIONS

ŒUVRES DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Toutes nos citations renvoient aux *Œuvres complètes (OC)* de Jean-Jacques Rousseau publiées en cinq volumes (1959-1995) dans la Bibliothèque de la Pléiade aux éditions Gallimard, sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond.

Exception sera faite pour les *Institutions chimiques*, édition critique par Christophe Van Staen, Paris : Honoré Champion, 2010.

- CC :** *Correspondance complète de Rousseau*, édition critique établie et annotée par Ralph Alexander LEIGH, 52 vols, Genève : Institut et Musée Voltaire, 1965-1998.
- ET :** *Œuvres complètes*, édition thématique du Tricentenaire, 24 vols, Genève : Slatkine / Paris : Honoré Champion, 2012.
- C :** *Œuvres complètes*, 21 vols (prévus), édition chronologique du tricentenaire sous la direction de Jacques Berchtold, François Jacob et Yannick Séité, Paris : Classiques Garnier, 2014 et suiv.

SOURCES PRIMAIRES

- AT :** DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes*, 12 vols., éditées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris : J. Vrin, 1996.
- Enc.** *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, 17 vols., in-fol., Paris : Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765.
- DVP :** DIDEROT, Denis, *Œuvres complètes*, 34 vols (prévus), éditées par Herbert Diekmann, Jacques Proust, Jean Varloot et al., Paris : Hermann, 1975 et suiv.

SOURCES SECONDAIRES

- AJJR :** *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, Genève : Droz.
- SVEC :** *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Oxford: The Voltaire Foundation.
- Citations** Nous avons pris la liberté de moderniser l'orthographe sans toucher la ponctuation.

INTRODUCTION

1. Problématique

« Est-ce que mon comportement est bon ou mauvais ? » Dans quelles conditions pouvons-nous poser cette question réflexive ? La lecture des textes écrits par Jean-Jacques Rousseau nous propose un angle d'étude particulièrement intéressant pour aborder la problématique de l'auto-questionnement : on ne peut pas se poser de question à l'égard du bien et du mal sur son propre comportement sans se mettre (au moins potentiellement) en *contradiction avec soi-même*. Or, cette *auto-contradiction* peut être entendue comme la première condition qui rend possible les deux actes suivants : juger si un comportement est bon ou mauvais ; et choisir un certain comportement en se basant sur un jugement antérieur. Ces deux actes, le jugement et le choix, présupposent, face à la notion de nécessité, un état de liberté défini par la possibilité ou le pouvoir de choisir un objet ou un comportement parmi d'autres alternatives. Rousseau lui-même insiste souvent sur le fait que le libre arbitre est la première condition de la moralité :

[...] où tout est nécessaire, il n'y a point de liberté ; sans liberté, point de moralité dans les actions ; sans la moralité des actions, où est la vertu ? Pour moi, je ne le vois pas. En parlant du sentiment intérieur, je devais mettre au premier rang celui du libre-arbitre.¹

Il y a un jugement et un choix ; ce fait indique en même temps l'existence de l'auto-contradiction chez soi. Autant ce dilemme s'approfondit, autant on approfondit son jugement à l'égard de la qualité de son comportement. En ce sens, l'auto-contradiction peut être considérée tout d'abord comme un seuil qui fait entrer l'homme dans l'ordre de la morale.

Notre étude vise à préciser le rapport entre cette condition de la moralité des actions humaines et la « religion civile » que Rousseau a présentée dans l'avant-dernier chapitre de son *Contrat social*, intitulé « De la Religion civile ». Plus concrètement, à travers l'ensemble du présent travail, nous vérifierons la pertinence de

¹ Rousseau à M. l'abbé de Carondelet, à Môtiers, le 4 mars 1764, CC XIX, 3166, p. 199.

INTRODUCTION

la thèse suivante : *la « religion civile » chez Rousseau est un dispositif qui déclenche et renforce l'auto-contradiction chez le citoyen*. Notre projet précisera donc le point de confluence de la pensée morale, politique et religieuse de Rousseau, qui se trouve dans le *Contrat social*.

Par ailleurs, on a souvent considéré que Rousseau a inventé la notion de « religion civile » pour trouver un moyen de garantir au Souverain la fidélité de chaque citoyen ; autrement dit, un moyen de serrer des nœuds affectifs qui attachent les citoyens à l'État. Mais qu'est-ce précisément que cette « religion civile » ? Par quel moyen, concrètement, peut-elle garantir la fidélité des citoyens ? L'origine du présent travail était le désir de répondre à ces questions. La première interrogation, touchant l'essentiel de la religion civile, nous a conduit à nous concentrer sur les termes employés par Rousseau lui-même et qui nous semblent résumer le mieux, d'une manière concrète, l'essentiel de la « religion civile », à savoir les « sentiments de sociabilité » :

Il y a donc, écrit Rousseau, une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle.²

Les termes de cette expression soulignée posent problème : on sait que, depuis son second *Discours*, Rousseau a développé ses arguments politico-anthropologiques en évitant la notion de « sociabilité », considérée depuis Aristote comme l'une des plus fondamentales de la théorie politique³. Toutefois, la « sociabilité », avec une autre notion fondamentale chez Rousseau, celle de « sentiment », occupe le cœur de cet avant-dernier chapitre. Pourquoi avoir choisi ces deux termes ? Comment devons-nous comprendre leur articulation ? Quelle est la fonction propre de la religion dans cette articulation ? Voilà les questions auxquelles nous tenterons de répondre.

2. Les recherches précédentes sur la question (et notre position)

L'expression « sentiments de sociabilité », malgré son importance et les nombreux commentaires consacrés au *Contrat social*, n'occupait pas une place centrale

² *Du contrat social*, IV, ch. 8, OC III, p. 468, c'est nous qui soulignons.

³ DERATHÉ, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, pp. 142-144.

dans les études qui nous précèdent. Blaise Bachofen distribue les manières déjà existantes d'étudier la « religion civile » dans les trois axes suivants : (1) « un instrument au service de fins essentiellement politiques », autrement dit, « le moyen par excellence de former les citoyens à l'amour de la loi et à la soumission à l'intérêt général » ; (2) « l'institution » qui « obéit à des exigences essentiellement théologiques et morales » dont le but est de « promouvoir politiquement le développement du théisme »⁴ ; et, enfin (3) « un élément parasitaire dans l'ordre politique, qu'il faudrait s'employer à neutraliser »⁵, c'est-à-dire un dispositif pour endiguer l'effet négatif (le fanatisme, l'intolérance, etc.) de la religion même.

Plusieurs études ont adopté le premier axe. Par exemple, dans son ouvrage, *The Political Writing of Jean-Jacques Rousseau* (1915), Charles Edwyn Vaughan a conduit notamment une enquête sur le rapport entre l'effet du « scrupule [= mauvaise conscience] » et la religion civile. Selon Vaughan, « religion is the ultimate sanction of moral duty »⁶ et elle est nécessaire pour protéger le pacte fondamental des hypocrites qui n'ont pas le « sense of duty » ni l'aiguillon de la mauvaise conscience : il s'agit ici d'un instrument politique auxiliaire qui garantit le pacte fondamental. En principe, nous sommes d'accord avec cette thèse de Vaughan ; mais nous devons l'approfondir et expliquer concrètement comment la religion civile fonctionne comme une « sanction » ou un dispositif qui contraint mentalement le comportement de chaque citoyen. C'est pour répondre à cette question que, comme nous le préciserons plus tard, nous proposerons de considérer l'acte de « conscience » rousseauiste comme déclencheur de l'auto-contradiction.

Pierre-Maurice Masson, dans sa *Religion de Jean-Jacques Rousseau* (1916), a présenté quatre *topoi*⁷ à l'égard de la religion civile, mais il a approfondi

⁴ Cf. La critique (ou plutôt le blâme) de Jean-Denis LANJUINAIS dans son ouvrage, *Examen du huitième chapitre du Contrat social intitulé De la Religion civile* (1825), p. 3 et seq.

⁵ BACHOFEN, « La religion civile selon Rousseau : une théologie politique négative » dans *La théologie politique de Rousseau*, p. 38. Au reste, la position de Bachofen est la troisième.

⁶ VAUGHAN, *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, vol. 1, p. 91.

⁷ Voici les quatre *topoi* que Masson a proposé dans sa *Religion de Jean-Jacques Rousseau* (t. II, ch. 5, pp. 178-204) : (1) le rapport avec la *Profession de foi du vicaire savoyard*, (2) le rapport entre le chapitre « De la Religion civile » et « Du Législateur » (*Du contrat social*, II, ch. 7), notamment avec la partie biffée de sa première version (*Du contrat social* (1^{re} version), II, ch. 2, OC III, p. 318, nous reviendrons sur ce problème de biffage dans le chapitre 3 de notre Partie II), (3) le rôle de Dieu dans la religion civile et, enfin, (4) la « profession de foi » comme « serment ».

l'interprétation sur le fonctionnement de la « sanction morale »⁸, que Vaughan a proposée. Masson entend la « profession de foi » de la religion civile comme « serment » prononcé par chaque citoyen : « il prononce 'sous le ciel' le serment type de l'homme social, qui veut faire intégralement sien le pacte de justice et de la liberté »⁹. Le credo civil, en tant que serment, contraint la vie intérieure des citoyens, de sorte qu'il garantit le pacte social, et ainsi les aide à intérioriser les lois : « la politique a besoin de la religion, et c'est ce qu'il [= Rousseau] concluait »¹⁰. La notion de « serment » est fondamentale pour notre étude et nous la détaillerons dans le chapitre 3 de notre Partie III (§ 4. « Le statut du garant moral dans le *Manuscrit de Genève* »). Nous y montrerons que Rousseau a commencé la rédaction du chapitre « De la Religion civile » en développant la notion de « serment ». Cela signifie que nous suivrons la proposition d'Albert Schinz.

Schinz propose une interprétation plus concrète dans sa *Pensée de Jean-Jacques Rousseau* (1929) : il considère que Rousseau a développé la notion de « serment » employée dans la première version du *Contrat social* (dit le *Manuscrit de Genève*), comme la « profession de foi »¹¹. Rousseau y écrit ainsi :

Afin donc que le contrat social ne soit pas un vain formulaire, il faut qu'indépendamment du consentement des particuliers, le souverain ait quelques garants de leurs engagements envers la cause commune. Le serment est ordinairement le premier de ces garants.¹²

Ce texte n'est pas entré dans la version définitive (l. I, ch. 7), mais il est possible que cette partie ait été reformulée, comme nous le verrons plus tard, sous une forme plus détaillée, dans le chapitre « De la Religion civile »¹³. La manière d'étudier la

⁸ Masson n'emploie pas cette expression, mais il interprète la religion civile de ce point de vue. Pour l'expression « sanction morale », employée par Robert Derathé, voir *op. cit.*, p. 159, note 1.

⁹ MASSON, *op. cit.*, p. 190.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 188.

¹¹ SCHINZ, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 364-378, notamment, p. 364 et seq. et p. 377.

¹² *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 3, OC III, p. 292, c'est nous qui soulignons.

¹³ Cf. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 159, note 1. Selon Derathé, le texte cité ci-dessus calque un texte qui se trouve dans le *Droit de la nature et des gens* (l. VII, ch. 2, § 5) de Pufendorf (traduit par Barbeyrac). Il y parle des « deux poids » qui garantissent le pacte social : les châtiments physiques et l'« engagement même » ; puis, il insiste sur le fait que cet « engagement » doit être renforcé par l'« autorité

religion civile sous l'angle du rapport entre la « profession de foi » et le « serment » est une première étape qui nous invite à considérer la liaison étroite entre cette religion et la « conscience », en tant que « cri des remords qui punit en secret les crimes cachés, et les met si souvent en évidence »¹⁴.

Rapprocher la religion civile et la « conscience » : dans cette approche que nous adopterons, on doit toujours mesurer son « aspect de totalitarisme à cause de l'inspection des consciences ». C'est ce que Jacques Dehaussy a dégagé à partir du travail de Robert Derathé. Dans sa communication « La religion civile selon Rousseau » (1963), Derathé résume et précise nettement le côté dangereux et « choquant » (selon Dehaussy) de cette manière d'étudier la religion civile sous l'angle de l'idée de « sanction morale » :

Ce qui est le plus grave encore, à mon avis, c'est le châtement que la cité de Rousseau inflige aux hypocrites, aux étourdis, aux instables. On lit, en effet, à la fin du chapitre sur la religion civile : « Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort ; il a commis le plus grand des crimes : il a menti devant les lois ». Comment Rousseau a-t-il pu écrire ces lignes ? Elles rappellent fâcheusement, par le ton et le rigorisme, le chapitre V du livre II du *Contrat social* sur le droit de vie et de mort. C'est d'autant plus grave qu'on ne sait pas à quel moment on va demander aux citoyens de faire cette profession de foi civile. On comprend l'attitude de Rousseau. Une fois qu'il a élaboré ses principes religieux, ils deviennent fixes et il n'en changera plus. Mais Rousseau a dû attendre l'âge de quarante-cinq ans pour arriver à formuler sa profession de foi. À quel âge va-t-on demander aux citoyens de formuler la leur ? Ils pourraient très bien, comme Jean-Jacques, changer de religion, sans pour cela cesser d'être de bonne foi. La religion civile de Rousseau exige de la part des citoyens une sorte de serment ou une espèce de vœu et cela me paraît dangereux pour la liberté de conscience.¹⁵

Cette remarque de Derathé vise précisément et met en cause le fonctionnement de la « profession de foi » dans la mesure même où celle-ci est identifiée avec un ser-

de Dieu et la religion du Serment de fidélité qu'ils [= les citoyens] prêtent ».

¹⁴ *Lettres morales*, Lettre 5, OC IV, p. 1107 (*Émile*, IV, OC IV, p. 597).

¹⁵ DERATHÉ, « La religion civile selon Rousseau » dans *AJJR* 35 (1963), p. 168 et seq., c'est nous qui soulignons.

ment. Pour faire une apologie de Rousseau, il faut montrer sur quel point cette « profession de foi » rousseauiste diffère d'un instrument inquisitorial ; il ne suffit pas de distinguer la religion civile et la théologie naturelle du vicaire savoyard. Ainsi, ce sera l'examen des termes « sentiments de sociabilité », à interpréter comme « les articles » de cette religion, qui mettra finalement en lumière son fonctionnement concret. Et ce sera dans notre dernier chapitre que nous proposerons notre apologie de Rousseau.

En s'appuyant sur l'étude concernant la pensée philosophique présentée dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, dans ses *Méditations métaphysiques* de Jean-Jacques Rousseau (1970), Henri Gouhier a remarqué nettement la liaison étroite entre la religion civile et la « conscience » :

[...] non seulement le dernier chapitre de l'ouvrage [= *Du contrat social*] ne transforme pas le pacte social en un acte religieux, mais les dogmes qui en assurent le respect relèvent, comme lui, de la seule raison, étant entendu que celle-ci doit être guidée par 'la céleste voix' de la conscience¹⁶.

Selon Gouhier, les dogmes de la religion civile sont « céleste voix » dictée par le grand « législateur » (I. II, ch. 7) qui « fixe les dogmes exigés par la considération de la seule utilité publique, dans une cité fondée sur un contrat conforme au droit naturel »¹⁷. Malheureusement, Gouhier, qui essaie de réconcilier la profession de foi du *Contrat* et celle du vicaire savoyard, ne précise pas comment les dogmes établis dans la cité rousseauiste s'accordent à la « conscience » en tant que « céleste voix » qui convient au « droit naturel »¹⁸. C'est ainsi que son interprétation nous oblige à

¹⁶ GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 252, voir également p. 256.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 255, c'est nous qui soulignons.

¹⁸ On sait d'ailleurs que Rousseau lui-même « suppose » une rupture entre l'état civil et celui de nature (*Du contrat social*, I, ch. 6, OC III, p. 360, c'est nous qui soulignons) : « Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être ». Cf. BACHOFEN, « La religion civile selon Rousseau : une théologie politique négative » dans *La théologie politique de Rousseau*, p. 49, c'est nous qui soulignons : « C'est dans le *Manuscrit de Genève*, au chapitre II [OC III, p. 285], qui porte sur les insuffisances de la sociabilité naturelle, que l'on trouvera la formulation la plus claire de la position rousseauiste de ce problème, dont le chapitre sur 'La religion civile', dans sa version définitive, est en partie consacré à trouver la solution ».

nous demander, par exemple, comment l'article « la sainteté du Contrat social et des Lois »¹⁹ peut s'accorder au « droit naturel ». Le problème de l'interprétation proposée par Gouhier consiste dans la tentative de présenter le rapport mutuel et complémentaire entre la religion civile et la religion naturelle du vicaire ; de sorte qu'il subordonne la lecture immanente à « De la Religion civile » à la théorie religieuse présentée dans l'*Émile*. Nous donnerons donc la priorité à la première.

Par ailleurs, les lectures internes et attentives conduites par Blaise Bachofen, Florent Guénard et Ghislain Waterlot ont précisé les aspects aporétiques qui se trouvent dans la religion civile même²⁰. Ce sera dans notre dernier chapitre que nous examinerons en détail chaque commentaire. Nous nous contentons, dans cette Introduction, de présenter la remarque suivante de Guénard, qui résume les trois apories dans la pensée théologico-politique chez Rousseau :

[1] En premier lieu, Rousseau, penseur contractualiste, s'attache à montrer que la souveraineté est d'origine humaine, autrement dit qu'elle n'a pas de fondement divin. Ainsi, en matière de pouvoir politique, les dieux n'ont pas la parole. Pourtant, lorsqu'il est question d'instituer un peuple, Rousseau recommande au législateur de faire parler les dieux qui doivent apparaître comme les auteurs des lois.

[2] En deuxième lieu, la religion naturelle du Vicaire savoyard s'accommode avec les lois des gouvernements en place, qui prescrivent des manières de culte en fonction des convenances locales. Pourtant, le *Contrat social*, dans le chapitre consacré à la religion civile, condamne le pur théisme, le christianisme de l'Évangile, autrement dit la religion naturelle, estimant qu'elle ne peut que corrompre l'esprit social [...].²¹

¹⁹ *Du contrat social*, IV, ch. 8, OC III, p. 468.

²⁰ BACHOFEN, *art. cit.* ; GUÉNARD, « 'Esprit social' et 'chose du ciel' » dans *La théologie politique de Rousseau*, pp. 15-36 ; WATERLOT, *Rousseau : Religion et politique* (2004).

²¹ Ghislain Waterlot remarque également le statut ambivalent du « christianisme de l'Évangile » : « La religion naturelle, dont le christianisme des Évangiles est une expression concrète parmi d'autres possibles, est la *religion de l'homme*. Elle ne saurait entrer dans le corps politique. Pourtant elle *doit* y entrer — c'est tout le problème — sans que l'on puisse pour autant réduire la religion civile, *religion politique* de la cité du contrat, à la religion naturelle » (WATERLOT, *op. cit.*, p. 11, c'est nous qui soulignons). Ce statut ambivalent est, selon Waterlot, un « problème majeur » de la religion civile chez Rousseau (cf. TOUCHÉFEU, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 244-246).

[3] Cette condamnation politique de la religion chrétienne, qui n'est occupée que des « choses du ciel » et, au-delà, de toute religion historique s'accompagne pourtant, troisièmement, de la promotion d'une religion civile ; or, parmi les dogmes de cette religion à naître, il peut sembler que figure ce qui semblait condamner politiquement le christianisme (notamment la croyance en la vie à venir).²²

Il s'agit notamment dans ces deux dernières remarques ([2] et [3]) de la contradiction qui se trouve dans le credo civil composé de cinq « dogmes positifs » (« [1] l'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, [2] la vie à venir, [3] le bonheur des justes, [4] le châtement des méchants, [5] la sainteté du Contrat social et des Lois ») ; et d'un dogme négatif (le rejet de « l'intolérance »). Les « dogmes positifs » s'articulent en deux groupes ([1]-[4] et [5]) par rapport aux deux mouvements du cœur du citoyen ou, plus concrètement, aux deux amours différents sur lesquels ces dogmes portent, à savoir ce que Guénard appelle l'amour des « choses du Ciel » et l'« esprit social » (= l'amour des devoirs civils). À travers le chapitre « De la Religion civile », Rousseau montre que ces deux amours sont indispensables pour sa cité du contrat. Néanmoins, ces deux amours relèvent de deux ordres complètement différents et, comme nous le verrons dans notre dernier chapitre, l'auteur lui-même semble composer « De la Religion civile » en vue d'amplifier leur aspect contradictoire.

Ronald Beiner, dans son analyse du *Manuscrit de Genève*, l'explique comme « unbridgeable tension between Christian universalism and pagan parochialism »²³. Cette « tension » n'est pas seulement à situer dans le credo civil, mais aussi dans le cœur de chaque citoyen, entraîné par les deux amours contradictoires. À partir d'un tel aspect contradictoire dans les dogmes de la « profession de foi purement civile », Blaise Bachofen dégage l'idée d'un moyen de restreindre le pouvoir nuisible de la religion :

On constatera qu'il est parfaitement possible de les [= dogmes] lire, dans leur totalité, comme *des moyens de priver le pouvoir théologique de son pouvoir de nuisance* et de neutraliser ainsi sa puissance de destruction politique – puisqu'il n'est évidemment pas question de l'« exterminer ». Ainsi du dogme consistant à reconnaître théologiquement 'la sainteté du Contrat social et des

²² GUÉNARD, *art. cit.*, p. 15 et seq.

²³ BEINER, *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, p. 77.

Lois' : il s'agit de poser en principe théologique, au rebours de ce que tend à faire la religion des prêtres, la présence des exigences de l'ordre politique par rapport à celles d'un hypothétique royaume spirituel.²⁴

Par contraste avec cette fonction plutôt « négative » de la contradiction du credo civil, Ghislain Waterlot propose une autre possibilité en s'appuyant sur une des premières œuvres de Rousseau, à savoir les *Institutions chimiques*. Il explique l'ensemble des dogmes en tant que composition des éléments bien différents, en employant l'analogie de « syncrèse chimique » qui fait apparaître de « nouvelles mixtions »²⁵ :

Que la chimie fonctionne comme analogie pour le politique n'est pas à notre avis une idée forcée, puisque Rousseau lui-même évoque cette opération dans le chapitre du *Manuscrit* sur la société générale (*MdG*, 284). Appliquée à la religion civile, l'analogie implique que le résultat de l'association intime de la religion de l'homme et de celle du citoyen est un composé nouveau (une religion nouvelle), dans laquelle aucune des deux religions composantes « n'est plus reconnaissable ».²⁶

Notre présent travail s'inscrira dans ce courant des interprétations qui se base sur l'aspect contradictoire de la religion civile. Dans notre dernier chapitre, nous interpréterons cette religion comme un dispositif politique efficace portant sur le mouvement psychique de chaque citoyen : à travers ses dogmes, cette religion déclenche deux amours incompatibles entre eux, de sorte qu'elle met le citoyen en contradiction avec lui-même. Il s'agira donc de l'auto-contradiction en tant que condition de la moralité des actions. C'est un *art*²⁷ qui invite à penser²⁸ et à juger la qualité de son comportement.

²⁴ BACHOFEN, *art. cit.*, p. 56, c'est nous qui soulignons.

²⁵ *Institutions chimiques*, II, l. IV, ch. 2, p. 312.

²⁶ WATERLOT, *op. cit.*, p. 90.

²⁷ Lors de la soutenance de notre thèse, deux rapporteurs, Florent Guénard et Jacques Berchtold, ont constaté que nous n'avons pas donné une définition suffisante de la notion « art », de sorte que le rapport entre « l'art de faire penser » et la religion civile n'est pas suffisamment précisé. Concernant leur constat, voir notre Appendice 5.

²⁸ Notre travail partage donc la thèse suivante de Yannick Séité : « [Citation à partir de la 'Préface' de l'*Émile*, OC IV, p. 242] On constate que, lorsqu'il jette sur sa manière d'écrire le regard rétrospectif qui produit de tels énoncés méta-poétiques, Rousseau peint systématiquement son œuvre comme un problème pour son lecteur. Une entreprise de pensée et d'écriture pensée pour faire penser » (SÉITÉ, « Rousseau : penser et faire penser » dans

Nous nous inscrivons également dans le courant des études qui, depuis C. E. Vaughan, soulignent la liaison étroite entre la « conscience » et la religion civile. Nous en différons pourtant sur les deux points suivants. En premier lieu, nous considérons cette religion, ainsi que le chapitre qui lui est consacré, comme un élément indispensable au *Contrat social*²⁹ publié en 1762. En deuxième lieu, nous insistons sur le fait que l'invention de cette religion s'appuie sur l'anthropologie rousseauiste élaborée vers le milieu des années 1750. Cela signifie que nous mettons en lumière le dynamisme de la pensée de Rousseau : plus précisément, le processus de la *genèse* des termes ou plutôt du concept de « sentiments de sociabilité », ainsi que de celui de « religion civile ».

3. Méthode

Pour ce faire, outre l'analyse interne du chapitre « De la Religion civile » et des autres écrits qui le concernent, nous adopterons principalement la méthode de l'*étude génétique* : l'étude qui poursuit le processus de la genèse ou de la formation des écrits à travers les enquêtes des contextes historiques de leur rédaction et les analyses de leurs textes préparatoires, souvent en format manuscrit³⁰.

Sous l'angle méthodologique, notre formation philosophique nous conduira à rechercher la filiation et les échos des idées de Rousseau dans les œuvres des nombreux penseurs qui ont influencé sa pensée, à la fois dans ce qu'il a pu lire des auteurs du XVII^e siècle et dans les débats nombreux qu'il a entretenus avec ses contemporains, amis et ennemis. Pour affiner ce travail d'histoire des idées, nous avons été conduits par la logique de notre questionnement ainsi que par une évolution plus littéraire de nos analyses philosophiques à suivre la proposition de Bruno Bernardi qui situe la méthode génétique au centre de ses études, depuis sa *Fabrique des con-*

AJJR 46 (2005), p. 64, c'est nous qui soulignons). Notre étude décrira également Rousseau comme « pratiquant d'une écriture de l'éveil » (*art. cit.*, p. 61).

²⁹ Comme le chapitre « De la Religion civile » ne faisait pas partie de la première version du *Contrat social* (le *Manuscrit de Genève*), on l'a qualifié souvent comme un *ajout* de cet ouvrage. D'ailleurs Rousseau lui-même témoigne dans une lettre à son éditeur que ce chapitre « a été ajouté » dans la version définitive (*Rousseau à Marc-Michel Rey*, [à Montmorency], [le 23 décembre 1761], CC IX, 1604, p. 346). Nous reviendrons sur ce problème dans le chapitre 2 et 3 de notre Partie II.

³⁰ Concernant l'étude génétique en général, voir notamment les deux études suivantes : HAY et al., *Les Manuscrits des écrivains* (1993) ; GRÉSILLON et LEBRAVE, « Les Manuscrits comme lieu de conflits discursifs » dans *La Genèse du texte : les modèles linguistiques* (2003), pp. 129-171.

cepts : recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau (2006)³¹. Il souligne l'intérêt de cette méthode « pour rendre compte du travail d'invention conceptuelle qui caractérise [la] pensée [rousseauiste] »³² ; et il explique que « les démarches de critique génétique sont porteuses de nouvelles exigences : donner à connaître au lecteur les différentes étapes – des notes préparatoires et des premiers brouillons jusqu'au texte imprimé – par lesquelles passe la production d'une œuvre. Il ne s'agit pas seulement d'accompagner le texte édité d'un dossier documentaire qui en éclaire la genèse, mais, plus fondamentalement, de considérer sa genèse comme partie intégrante d'une œuvre »³³.

C'est pour cette raison méthodologique que quelques-uns de nos chapitres (notamment ceux de notre Partie II) seront consacrés à des enquêtes portant sur le contexte biographique de la genèse du chapitre « De la Religion civile ». Ces chapitres détailleront le processus des rédactions successives de ses manuscrits préparatoires et le déroulement des débats entre Rousseau et ses adversaires ; ce cadre polémique nous permettra de comprendre pourquoi Rousseau a choisi les termes « sentiments de sociabilité » — en résultat d'un travail qui relève indissociablement de la pensée et de l'écriture, cette dernière notion devant être comprise dans ce qu'elle a de plus concret et de plus matériel : le traçage, le rayage, le surlignage ou la superposition des mots sur des feuilles de papier. Devant la complexité et parfois l'opacité de certaines formulations du chapitre « De la Religion civile », il nous a semblé que les gestes effectués par la main de l'auteur, inscrits sur la surface de la page, pouvaient nous aider à mieux comprendre les opérations, les dynamiques et les logiques qui occupaient son esprit au moment de la rédaction du *Contrat social*.

C'est le résultat de ce travail d'enquête et de reconstitution des gestes d'écriture et de pensée de Rousseau, à travers les différentes strates³⁴ de rédaction sédimentées dans le chapitre « De la Religion civile », que nous présentons dans les appendices de cette thèse. Ces appendices documentent les efforts que nous avons faits pour

³¹ Bernardi n'emploie pas les termes d'« étude génétique » dans cet ouvrage, mais son usage de la notion de « fabrique » ou d'« invention conceptuelle » est symptomatique (voir notamment p. 40 dans laquelle il emploie l'adjectif « génétique » en ce sens ; pour les deux notions, voir p. 48).

³² BERNARDI, « Lire et éditer Rousseau : genèse des textes et invention conceptuelle » dans *AJJR* 51 (2013), p. 299.

³³ *Art. cit.*, p. 329.

³⁴ Bruno Bernardi propose l'idée de « stratigraphie ». Voir *art. cit.*, pp. 310-314 ; Introduction dans *Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 14-16.

produire des transcriptions aussi précises, fidèles et éclairantes que possibles de ces opérations de traçage et de conception. Nous les présentons à la fois au titre de documentation de notre enquête et au titre d'outils mis à la disposition des chercheurs ultérieurs.

4. Plan

Notre étude s'articulera en quatre parties.

La Partie I portera sur l'idée de l'« auto-contradiction » chez Rousseau, à savoir le fil conducteur de notre étude ; cette Partie relève donc d'une étude « psychologique », au sens étymologique du terme. Elle mettra en lumière d'abord, à travers la lecture des *Lettres morales*, les trois usages de la notion de « sentiment » dans la deuxième moitié des années 1750 (chapitre 1). Nous préciserons ensuite le rôle de cette notion par rapport à la question de l'identité personnelle ou de l'unité du *moi*. Nous passerons par la lecture de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de John Locke (dans la traduction de Pierre Coste) sur lequel Rousseau s'appuyait pour développer sa réflexion psychologique (chapitre 2 et 3). De là, nous dégagerons la figure du *moi* conçue comme un composé d'éléments contradictoires. La traduction de l'*Essai* a fourni à Rousseau des notions qui lui ont permis d'élaborer sa thèse concernant l'auto-contradiction.

La Partie II relève d'une étude biographique : à travers la lecture des œuvres écrites juste *avant et après* la publication du *Contrat social*, nous préciserons le contexte biographique de la rédaction du chapitre « De la Religion civile ». Nous examinerons d'abord le problème de l'unité du *moi* dans le contexte polémique qui a suivi la publication de cet ouvrage. À partir de la dernière moitié de l'année 1762, Rousseau a repris l'idée du *moi* en tant que composé d'éléments contradictoires pour répondre aux critiques publiques suscitées autour des images contradictoires données de sa personne. À travers ces débats, Rousseau a élaboré un modèle de l'unité qui lui permet de riposter aux critiques ; aussi donnera-t-il à l'auto-contradiction une intensité argumentative. C'est pour cela qu'avant d'entrer dans la lecture détaillée du *Contrat social*, nous soulignerons l'importance de l'auto-contradiction chez Rousseau à partir de l'analyse d'une œuvre d'inspiration biblique intitulée le *Lévite d'Éphraïm* (chapitre 1). Ensuite, nous proposerons une nouvelle datation de la rédaction du *Manuscrit de Genève*, généralement considéré comme contenant la première version du *Contrat social* (chapitre 2). En nous appuyant sur

cette datation, nous vérifierons l'arrière-plan historique de la rédaction du chapitre « De la Religion civile ». Nous analyserons notamment comment Rousseau a réagi aux événements historiques qui ont eu lieu autour de lui à travers la rédaction du brouillon de ce chapitre (chapitre 3).

La Partie III sera consacrée à l'idée de « sociabilité » : nous mesurerons la portée de cette idée employée par Rousseau dans un contexte à la fois théorique et polémique. Nous éclaircirons d'abord la genèse de l'idée proprement rousseauiste de « sociabilité » en poursuivant le débat qui s'est déroulé notamment entre 1757 et 1758 avec Denis Diderot (chapitre 1). Dans ce cadre polémique, nous analyserons, ensuite, l'article « DROIT NATUREL » que Diderot a rédigé pour son *Encyclopédie* en se basant sur la thèse aristotélicienne de la sociabilité naturelle de l'homme (chapitre 2). On sait que Rousseau a rédigé le second chapitre du *Manuscrit de Genève*, intitulé « De la société générale du genre humain », pour réfuter cette thèse de la sociabilité naturelle. La lecture de ce second chapitre sera donc incontournable. Nous y identifierons, sous l'angle juridique, le point litigieux de cette critique de Rousseau (chapitre 3).

La Partie IV, enfin, sera consacrée à la lecture du *Contrat social* lui-même. En nous appuyant sur les trois parties précédentes, nous analyserons d'abord le chapitre 3 du Livre II du *Contrat social*, dans lequel Rousseau précise sa thèse contractualiste et à partir duquel nous pourrions dégager la problématique de la moralité des actions humaines. L'étude portant sur ce point de confluence de sa thèse politique et de sa thèse morale montrera que la conception du contrat social lui-même s'appuie sur l'idée d'auto-contradiction (chapitre 1). Ce sera après cette lecture du chapitre 3 que nous pourrions comprendre la raison pour laquelle Rousseau s'est résolu à rédiger le chapitre « De la Religion civile », qui n'était pas dans le projet initial de la rédaction du *Contrat social*. Nous analyserons ensuite le brouillon de ce chapitre rédigé en hâte aux versos de certains feuillets du *Manuscrit de Genève* afin de mettre en lumière le tâtonnement de l'auteur qui cherchait le moyen de garantir la sincérité de chaque citoyen envers le contrat social (chapitre 2). Nous nous livrerons finalement à une lecture méticuleuse de l'avant-dernier chapitre du *Contrat social* : nous préciserons d'abord la structure soigneusement élaborée de ce chapitre ; puis, nous expliquerons ce que signifient les termes « sentiments de sociabilité » ; enfin, en nous appuyant sur les deux approches précédentes, nous développerons notre lecture du chapitre lui-même : nous proposerons que la « profession de foi purement civile » dont les « dogmes » sont fixés comme « sentiments

INTRODUCTION

de sociabilité » constitue un dispositif politique dont la finalité est de déclencher l'auto-contradiction chez chaque citoyen (chapitre 3).

Par ce travail précis et strictement délimité, nous espérons apporter une contribution prudente mais ambitieuse à la réflexion en cours sur l'articulation du politique et du religieux dans la pensée de Rousseau — en mettant la dynamique de l'auto-contradiction au cœur de la pensée à la fois psychologique, éthique, politique et religieuse de l'auteur du *Contrat social*. Commençons donc notre étude par examiner sa pensée psychologique dégagée à partir de ses usages de la notion de « sentiment ».

PARTIE I

LA NOTION DE « CONSCIENCE » CHEZ ROUSSEAU

CHAPITRE 1

**LA CONSCIENCE ROUSSAUISTE
DANS LA DEUXIÈME MOITIÉ DES ANNÉES 1750**

Les trois aspects du « sentiment » dans les *Lettres morales*

Introduction

Comme nous l'avons indiqué dans notre Introduction générale, notre étude vise à préciser ce que nous pouvons entendre par les termes de « sentiments de sociabilité », employés par Rousseau pour désigner l'essentiel de sa « religion civile ». L'analyse attentive de l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, consacré à cette religion, sera le point d'arrivée et le cœur de notre étude, mais avant d'aborder ce travail, il nous sera utile de mesurer le contexte à la fois philosophique et historique des deux concepts qui composent ces termes, à savoir « sentiments » et « sociabilité ». Notre première partie portera sur le premier concept qui relève plutôt d'une problématique philosophique (ou psychologique). Or, on sait que, comme Robert Derathé l'écrit tout au début de son article intitulé « La problématique du sentiment chez Rousseau », « [n]ul ne conteste que le sentiment ne soit une notion fondamentale, centrale même dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau. C'est aussi une notion complexe, difficile à cerner, qui donne lieu à des interprétations divergentes »³⁵. Il faudra donc bien « cerner » les limites de notre terrain afin de ne pas nous perdre dans l'immense complexité de cette « notion fondamentale ».

Ainsi, nous mettrons au centre de notre enquête une œuvre non seulement qui parle du « sentiment », mais aussi qui a été rédigée juste avant la composition du *Contrat social* : les *Lettres morales*.

De novembre 1757 jusqu'à janvier 1758³⁶, Rousseau a écrit les six lettres que l'on appelle aujourd'hui les *Lettres morales* qui « sont considérées comme une

³⁵ DERATHÉ, « La problématique du sentiment chez Rousseau » dans *AJJR* 37 (1966), p. 7.

³⁶ *OC* IV, p. 1786. Cf. MASSON, *La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 479-499.

ébauche de la *Profession de foi* [du vicaire savoyard], en ce qu'elles abordent des thèmes similaires, et que certains passages sur la conscience s'y retrouvent »³⁷. Ces *Lettres* sont préparées pour Sophie, la comtesse d'Houdetot, qui lui demande de l'aider à trouver « des règles de morale »³⁸ servant comme « un guide assuré dans ce labyrinthe des erreurs humaines »³⁹.

Dans la première lettre, en décrivant des souvenirs partagés avec Sophie et des sentiments qu'ils ont eus pendant les « beaux jours de cet été »⁴⁰, Rousseau la dirige vers l'observation de ce qui se passe dans son propre cœur⁴¹ ; il finit, dans la sixième lettre, en expliquant les moyens de connaître et de suivre ce « guide assuré » qu'est la « conscience », décrite comme un des « premiers sentiments que nous trouvons en nous-mêmes »⁴². C'est entre ces deux pôles que, en s'adressant plusieurs fois au cœur de sa lectrice⁴³, Rousseau développe sa pensée, au sein de laquelle sa thèse concernant la notion de « sentiment » joue un rôle central.

Les *Lettres morales* ne portent pas sur des vérités spéculatives, mais sur les « règles de morale » ; elles s'adressent non pas à la raison spéculative, mais à la raison pratique. Il s'agit donc des « principes » qui déterminent les jugements pratiques et particuliers de l'homme qui doit agir dans la société. Ces « principes » sont présentés comme une « profession de foi ». Rousseau écrit ainsi à Sophie :

Sans doute l'h[omme] vil et corrompu pouvait interpréter de loin nos discours selon la bassesse de son cœur ; mais le témoin sans reproche, l'œil éternel qu'on ne trompe point voyait peut-être avec complaisance deux âmes sensibles s'encourager mutuellement à la vertu et nourrir par un épanchement délicieux tous les purs [1] sentiments dont il les a pénétrés.

Voilà les garants du succès de mes soins, voilà mes droits pour oser les prendre. En vous exposant mes [2] sentiments sur l'usage de la vie, je prétends moins vous donner des leçons que vous faire ma profession de foi, à qui puis-

³⁷ RADICA, *L'Histoire de la raison*, p. 376.

³⁸ *Lettres morales*, Lettre 1, OC IV, p. 1082.

³⁹ *Op. cit.*, Lettre 6, p. 1112.

⁴⁰ *Op. cit.*, Lettre 1, p. 1084.

⁴¹ Cf. *op. cit.*, p. 1083.

⁴² *Op. cit.*, Lettre 5, p. 1111.

⁴³ *Op. cit.*, p. 1083, p. 1088, p. 1102, p. 1109, p. 1115 passim.

LA CONSCIENCE ROUSSAUISTE

je mieux confier mes principes qu'à celle qui connaît si bien tous mes [3] sentiments ?⁴⁴

Au reste, concernant les sept derniers mots, Rousseau a écrit d'abord « qui connaît si bien l'état de mon cœur »⁴⁵. Dans ces deux paragraphes, nous pouvons observer un croisement des deux sens du mot « sentiments » : les mouvements psychiques et les opinions. Il est évident que le premier usage (= [1]), entouré par des termes d'affectivité, relève de la langue psychologique⁴⁶. Également, on voit tout de suite que le deuxième usage du terme « sentiments » (= [2]) désigne les opinions. Après avoir introduit « profession de foi » puis « principes », l'auteur emploie de nouveau le mot « sentiments » (= [3]). La réécriture de l'auteur (« l'état de mon cœur ») nous montre qu'il pensait d'abord aux mouvements psychiques et émotionnels. Le changement textuel semble brouiller la distinction sémantique de ce dernier mot, de sorte que cet usage devient à la lettre ambivalent.

L'enjeu sémantique de cette triple récurrence consiste à amplifier cette dualité de sens : les « sentiments » sont à la fois des opinions qui se conforment « avec ce qu'on croit intérieurement »⁴⁷ et des mouvements psychiques qui entraînent l'individu. Ainsi, le mot « sentiments » convient pour souligner l'aspect principal ou directeur de la « foi ». Les usages des trois termes, « sentiments », « profession de foi » et « principes », sont éclairants pour lire le chapitre « De la Religion civile », rédigé quelques mois après les *Lettres morales*. De fait, Henri Gouhier explique que :

Cette « profession de foi » [dans les *Lettres morales*], on le sait, est une ébauche de celle que prononcera le Vicaire savoyard. Mais la « profession de foi civile » ne sera pas oubliée : on la retrouvera dans le dernier [sic] chapitre du *Contrat social*. Inutile d'ajouter que la même foi est professée ici et là. Les différences sont de point de vue. C'est bien pourquoi les idées du Vicaire n'introduisent aucune contradiction dans la doctrine politique du *Contrat* et,

⁴⁴ *Op. cit.*, Lettre 1, p. 1085, c'est nous qui soulignons.

⁴⁵ Note (a) pour la page 1085, OC IV, p. 1789, c'est nous qui soulignons.

⁴⁶ Cf. STEWART, *L'invention du sentiment : roman et économie affective au XVIII^e siècle*, SVEC 2010: 02.

⁴⁷ *Enc.*, t. XV, s. v. « SENTIMENT, AVIS, OPINION », p. 57b. Pour le termes « conformité avec ce qu'on croit intérieurement », voir le premier chapitre (§ 3) de notre Partie IV.

d'autre part, la religion civile du *Contrat* est parfaitement accordée à la religion naturelle du Vicaire.⁴⁸

Or, l'essentiel de la religion civile est défini comme « sentiments de sociabilité ». Pour mesurer la portée du terme souligné, nous examinerons, dans ce chapitre, les trois aspects de la notion de « sentiment » qui se trouvent dans l'une des sources du chapitre « De la Religion civile » : l'aspect moral, l'aspect cognitif et enfin l'aspect directeur.

1. Quête de la certitude : l'aspect moral du « sentiment »

Dès la première Lettre, Rousseau attire l'attention de sa lectrice sur la « conformité avec ce qu'[elle] croit intérieurement » : « je ne vous demande que d'interroger votre cœur, et de faire ce qu'il vous prescrit. N'écoutez ma voix, ô Sophie, qu'autant que vous la sentiez confirmer par la sienne »⁴⁹. À l'image du Vicaire savoyard qui ne veut « pas argumenter avec »⁵⁰ son interlocuteur, au lieu de *démontrer* la certitude de ce que l'auteur dit, Rousseau invite sa lectrice à observer « ce qui se passe dans [son] cœur »⁵¹, c'est-à-dire qu'il l'invite à ce qu'il nommera plus tard une « méditation »⁵² ; pour avoir la certitude de ce que l'on croit, il faut « rentrer en soi-même »⁵³ et, dans ce cas, il est inutile, selon Rousseau, de consulter à la « raison », en tant que faculté de l'âme qui forme ou compose un raisonnement par des faits déjà connus :

Nous n'avons de règle invariable [pour trouver « la félicité de l'homme »], ni dans la raison qui manque de soutien, de prise et de consistance, ni dans les passions qui se succèdent et s'entredétruisent incessamment.⁵⁴

La « raison » ne fournit pas la « règle invariable » et certaine, car « la froide raison n'a jamais rien fait d'illustre, et l'on ne triomphe des passions qu'en les opposant

⁴⁸ GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 251.

⁴⁹ *Lettres morales*, Lettre 1, p. 1083, c'est nous qui soulignons.

⁵⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 565.

⁵¹ *Lettres morales*, Lettre 6, OC IV, p. 1112.

⁵² *Op. cit.*, p. 1115 ; cf. *Émile*, IV, OC IV, p. 583.

⁵³ *Lettres morales*, Lettre 5, p. 1106.

⁵⁴ *Op. cit.*, Lettre 2, OC IV, p. 1087.

LA CONSCIENCE ROUSSAUISTE

l'une à l'autre. Quand celle de la vertu vient à s'élever, elle domine seule et tient tout en équilibre ; voilà comment se forme le vrai sage »⁵⁵. Certes, Rousseau décrit ici une sorte de conflit interne des passions, mais il suppose qu'il en a une qui ne disparaît pas facilement et qui a de la constance : « celle de la vertu ». Rousseau relève la faiblesse de certaines passions « qui se succèdent et s'entredétruisent incessamment » ; sa critique ne vise donc pas le fait qu'il y ait un conflit interne chez un individu, mais souligne l'importance de reconnaître les forces relatives de chaque passion au sein d'une certaine économie psychique. Aussi, le but de la « méditation » consiste-t-il à rechercher une *fermeté* que l'on peut dégager à partir de la concurrence des passions, entendue comme un état de « doute ». Dans la lecture proposée ici des *Lettres morales*, nous soulignons cette quête de fermeté comme relevant d'une quête de la conviction ou de la *certitude*.

Nous devons en effet entendre le texte suivant comme une proposition à se recueillir et à rechercher la certitude :

Victimes de l'aveugle inconstance de nos cœurs, [1] la jouissance des biens désirés ne fait que nous préparer des privations et des peines, tout ce que nous possédons ne sert qu'à nous montrer ce qui nous manque et faute de savoir comment il faut vivre nous mourons tous sans avoir vécu. [2] S'il est quelque moyen possible de se délivrer de ce doute affreux[,] c'est de l'étendre pour un temps au-delà de ses bornes naturelles, de se défier de tous ses penchants, de s'étudier soi-même, de porter au fond de son âme le flambeau de la vérité, d'examiner une fois tout ce qu'on doit penser, sentir et croire pour être heureux autant que le permet la condition humaine.⁵⁶

Il est facile d'entendre ici (notamment après la partie [2]) un écho direct du doute méthodique cartésien. La différence entre les deux auteurs consiste dans le fait que Rousseau étend la portée de ce « doute » jusqu'à « la jouissance des biens ». Nous pouvons observer cette extension ou ce glissement dans la proposition qui partage le fond du doute cartésien : « d'examiner une fois⁵⁷ tout ce qu'on doit penser, sentir et

⁵⁵ *Nouvelle Héloïse*, IV, Lettre XII, OC II, p. 493.

⁵⁶ *Lettres morales*, Lettre 2, OC IV, p. 1087.

⁵⁷ Pour les termes « une fois », voir le commentaire d'Henri Gouhier (la note 3 pour la page 1087, OC IV, p. 1790) : « Le projet d'une révision de ses opinions 'une fois' dans sa vie est profondément cartésien. Cf. *Discours de la méthode*, 2^e partie, éd. Adam et Tannery, Paris, 1897-1913, t. VI, p. 13 ; *Méditations métaphysiques*, 1^{re} Méditation, t. VII, p. 17 ('semel in vita') et t. IX, p. 13 ; *Principes de la philosophie*, 1^{re} partie, § 1 ». Voir également, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 58 : « On a reconnu là

croire ». L'essentiel reste toujours au *cogito* cartésien, mais, en employant d'abord les termes modaux, Rousseau l'étend jusqu'à l'ordre moral ; puis, il lui ajoute deux verbes soulignés (« sentir et croire »). Il s'agit par ces verbes des opinions les plus certaines et les plus évidentes qui forment la pensée de l'homme. Autrement dit, ce sont les propositions fondamentales en tant qu'éléments constitutifs du raisonnement, dont il s'agit ici. En ce sens, cet ajout peut être entendu comme une précision du *cogito* cartésien. En effet, on sait que Descartes écrit dans la dixième section de ses *Principes* :

[...] les Philosophes, en tâchant d'expliquer, par *les règles de leur Logique*, des choses qui sont manifestes d'elles-mêmes, n'ont rien fait que les obscurcir ; et lors j'ai dit que cette proposition : JE PENSE, DONC JE SUIS, est la première et la plus certaine qui se présente à celui qui conduit ses pensées par ordre, je n'ai pas pour cela nié qu'il ne fallut savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables ; mais, à cause que ce sont là des notions si simples que d'elles-mêmes elles ne nous font avoir la connaissance d'aucune chose qui existe, je n'ai pas jugé qu'elles dussent être mises ici en compte.⁵⁸

Chercher les propositions les plus certaines et les plus simples, c'est, selon Rousseau, « examiner une fois tout ce qu'on doit penser, sentir et croire ». Cet *examen* proposé par l'auteur est un doute exagéré ou hyperbolique que Martial Guéroult appelle « le doute métaphysique »⁵⁹ : celui-ci met en cause la « nature » même de l'homme, en décrivant une situation hypothétique. Dans le texte bien connu des

le *semel in vita* de l'opération que Descartes présente à la fois comme un épisode biographique et comme le premier temps de la philosophie. 'L'examen' que Rousseau 'propose à sa charmante amie', c'est 'la résolution de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant en sa créance' que recommande le *Discours de la Méthode* et qui introduit le doute méthodique en tête de tous les exposés de la métaphysique cartésienne ».

⁵⁸ DESCARTES, *Les Principes de la philosophie*, I, § 10, AT IX, p. 29, c'est nous qui soulignons. En latin, voir *Principia philosophiæ*, I, § 10, AT VIII, p. 8, ll. 5-16, c'est nous qui soulignons : « sæpe adverti Philosophos in hoc erare, quod ea, quæ simplicissima erant ac per se nota, Logicis definitionibus explicare conarentur ; ita enim ipsa obscuriora reddebant. Atque ubi dixi hanc propositionem, *ego cogito, ergo sum*, esse omnium primam et certissimam, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat, *quid sit cogitatio, quid existentia, quid certitudo*; item, *quod fieri non possit, ut id quod cogitet non existat*, et talia; sed quia hæ sunt simplicissimæ notiones, et quæ solæ nullius rei existentis notitiam præbent, idcirco non censui esse numerandas ».

⁵⁹ GUÉROULT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, vol. 1, p. 41.

LA CONSCIENCE ROUSSAUISTE

Méditations, Descartes suppose que « peut-être quelque Dieu avait pu me donner une telle nature, que je me trompasse même touchant les choses qui me semblent les plus manifestes »⁶⁰. Dans ce cas, on ne peut pas assurer « que ce Dieu n'ait point fait qu'il n'y ait aucune terre, aucun Ciel, aucun corps étendu, aucune figure, aucune grandeur, aucun lieu, et que néanmoins j'aie les sentiments de toutes ces choses, et que tout cela ne me semble point exister autrement que je le vois »⁶¹. Cette hypothèse envisage (pour l'exclure) un « *meæ originis author* »⁶² qui nous ait donné « une nature humaine intrinsèquement viciée »⁶³. Cette hypothèse cartésienne se place comme un contrepoids qui contrebalance des connaissances (ou des préjugés⁶⁴, si l'on veut) acquises depuis la naissance et qui déterminent les « bornes naturelles » de l'homme. Elle met en cause et, ainsi, secoue la certitude de ces connaissances acquises qui déterminent la pensée, le sentiment et la croyance d'un individu. Selon Rodis-Lewis, cette hypothèse « métaphysiquement » artificielle supprime « toute stabilité de la nature, et de ma nature intellectuelle, toute vérité éternelle des essences »⁶⁵. Pour sortir de cet état de doute, dans le contexte rousseauique, les humains doivent donc se contenter d'obtenir un état de fermeté mentale (la certitude morale), sous la « condition humaine ».

2. Ce qui fait connaître les « vérités primitives » : aspect cognitif du « sentiment »

Rousseau écrit, dans sa sixième Lettre, que c'est la « conscience » seule qui peut prendre le rôle de « guide assuré » pour atteindre à l'état de certitude qui, contrairement à ce que souhaitait prouver Descartes, ne peut être atteint par la seule

⁶⁰ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, III, AT VII, p. 36, ll. 5-8 (traduction française, AT IX, p. 28).

⁶¹ *Op. cit.*, I, AT VII, p. 21, ll. 3-11 (traduction française, AT IX, p. 16).

⁶² *Ibid.*, l. 24. C'est « le problème métaphysique de mon origine » (GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 120). « La question de l'origine de mon être est d'ordre métaphysique ; les hypothèses qu'elle provoque sont d'ordre métaphysique » (*op. cit.*, p. 119) et, donc, « [l]e Dieu créateur qui peut tout [...] éveille en moi une supposition et une crainte d'ordre métaphysique, que, seule, la réflexion métaphysique pourra dissiper » (*op. cit.*, p. 120, c'est nous qui soulignons).

⁶³ RODIS-LEWIS, *L'Œuvre de Descartes*, t. I, p. 233, c'est nous qui soulignons.

⁶⁴ Cf. DESCARTES, *Principes de la philosophie*, I, § 1, AT VIII, p. 5, ll. 5-11, notamment l. 7.

⁶⁵ RODIS-LEWIS, *op. cit.*, p. 237, c'est nous qui soulignons.

puissance de la raison. Mais qu'est-ce qu'il veut dire concrètement par cette expression de « guide assuré » ? Autrement dit, quels caractères ce « guide » doit-il posséder ? Malheureusement, l'auteur ne les montre pas explicitement, mais nous pouvons préciser au moins l'un de ces caractères en analysant le texte suivant, qui explique ce qui manque à la « raison » et à l'« art de raisonner » :

L'art de raisonner n'est point la raison, souvent il en est l'abus. La raison est la faculté d'ordonner toutes les facultés de notre âme convenablement à la nature des choses et à leurs rapports avec nous. Le raisonnement est l'art de comparer les vérités connues pour en composer d'autres vérités qu'on ignorait et que cet art nous fait découvrir. Mais il n'apprend point à connaître ces vérités primitives qui servent d'élément aux autres, et quand à leur place nous mettons nos opinions, nos passions, nos préjugés, loin de nous éclairer il nous aveugle, il n'élève point l'âme, il l'énerve et corrompt le jugement qu'il devrait perfectionner.⁶⁶

Rousseau précise que le raisonnement « n'apprend point à connaître ces vérités primitives » ; la « raison » n'est qu'une faculté psychique de disposition. Cette remarque de l'auteur indique l'aspect cognitif de la « conscience » : elle rend possible la connaissance des « vérités primitives ». Or, les deux termes, « la nature des choses » et « leurs rapports à nous », nous permettent d'entendre concrètement ce que l'auteur conçoit par la notion de « vérités primitives », ainsi que le fonctionnement de la « conscience » dans le rapport de ces « vérités ». Celles-ci sont d'abord relatives à « la nature des choses » entendues comme telles par rapport à la personne qui les approche : « La 'nature des choses', selon Gabrielle Radica, est une référence, mais l'homme ne peut se rapporter à la nature des choses qu'à partir d'un examen de leurs rapports avec nous »⁶⁷.

Prenons l'exemple d'une tasse qui se situe devant nous. La nature ou l'essence de la tasse *était déjà* saisie comme telle, lorsqu'on a dirigé sa main vers une chose que l'on appelle une *tasse*, pour apaiser sa soif. Dans ce cas, on a d'abord un sentiment de soif, « conform[e] à notre nature »⁶⁸ (c'est un exemple typique de la faculté ap-

⁶⁶ *Lettres morales*, Lettre 2, OC IV, p. 1090.

⁶⁷ RADICA, *op. cit.*, p. 368, c'est nous qui soulignons. Sur la référence à la vérité dans la devise existentielle de Rousseau, voir BERCHTOLD, « *Vitam impendere vero*. Dépense, dette et dédommagement : autour de la devise de Rousseau » dans *Europe* 930 (2006 : 10), pp. 141-160.

⁶⁸ *Lettres morales*, Lettre 5, OC IV, p. 1109.

LA CONSCIENCE ROUSSAUISTE

pelée notamment par les cartésiens *sensus internus*⁶⁹), puis on regarde la tasse (sensation visuelle), on allonge son doigt vers son anse en se basant sur la sensation antérieure, on saisit la tasse (sensation tactile), et finalement on boit le café dans cette tasse. C'est un comportement raisonnable que diverses facultés des sens (les « sentiments conformes à notre nature » ou les sens internes, le sens visuel et le sens tactile) ordonnées par la « raison » rendent possible⁷⁰. Certes, nous pouvons supposer une substance transcendante qui existe indépendamment de nos actes cognitifs, mais, dans le cadre de la « condition humaine », la nature des choses ne se révèle que dans les pratiques quotidiennes. Gabrielle Radica explique précisément cette limite par rapport à « la nature des choses » : « L'exigence pratique est limitée par la considération de la nature des choses, c'est-à-dire que le devoir-être s'articule à l'être, et inversement, la connaissance des choses est normée par les limites de nos facultés et par les exigences de la pratique », et donc « cette même nature des choses ne sera jamais connue que dans de certaines limites »⁷¹.

Le comportement raisonnable présuppose une sorte d'affirmation ou d'appréciation interne à ce qui arrive à l'individu à travers ses sens⁷². C'est pour cela que l'on peut former, en montrant la tasse, une proposition affirmative : « ceci est une tasse ». Pour qu'une telle appréciation se réalise, il doit y avoir une faculté psychique qui agisse pour la rendre possible. Rousseau emploie le terme « sentiment » pour désigner cette faculté d'appréciation interne qui fait agir concrètement l'individu ; cet acte de sentiment est en outre nettement distingué des idées acquises⁷³ à partir desquelles on forme ses opinions ou ses préjugés, si l'on veut :

⁶⁹ Voir par exemple, DESCARTES, *Traité de l'homme*, AT XI, p. 163 et sq. Pour l'histoire de la notion du *sensus internus* avant Descartes, voir : STENECK, "Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal senses" in *Isis* 65-2 (1974), pp. 193-211, notamment, notes 1 et 2 (p. 193). Il semble que c'est Descartes qui a employé cette notion pour expliquer le rapport corrélatif entre le corps et l'âme. Les termes « *sensus internus* » sont employés avant Descartes pour désigner l'ensemble des quatre *facultates animæ*, à savoir *sensus communis*, *phantasia*, *memoria* (ou *reminiscentia*) et *æstimatio*.

⁷⁰ Si l'on prenne une trousse, au lieu de prendre la tasse, pour apaiser sa soif, ce comportement sera qualifié comme irraisonnable.

⁷¹ RADICA, *loc. cit.*

⁷² Cf. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, II, AT VII, p. 29, ll. 12-16 : « videlicet jam lucem video, strepitum audio, calorem sentio. Falsa hæc sunt, dormio enim. At certe videre videor, audire, calefcere. Hoc [= videre] falsum esse non potest ; hoc est propriè quod in me sentire appellatur ».

⁷³ Cf. Note 3 pour la page 599 de l'*Émile* (Livre IV), OC IV, p. 1558 et seq., notamment le passage suivant : « Ici Rousseau oppose donc les idées aux sentiments ». Ces « idées » signifient les idées ou les perceptions acquises.

Il ne faut [...] que vous faire distinguer nos perceptions acquises de nos sentiments naturels ; car nous sentons nécessairement avant que de connaître, et comme nous n'apprenons point à vouloir notre bien personnel et à fuir notre mal, mais tenons cette volonté de la nature, de même l'amour du bon et la haine du mauvais nous sont aussi naturels que notre propre existence ; ainsi quoique les idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au dedans de nous et c'est par eux seuls que nous connaissons la convenance ou disconvenance⁷⁴ qui existe entre nous et les choses que nous devons rechercher ou fuir.⁷⁵

En tirant des termes sensualistes⁷⁶ et en les commentant, Rousseau met en cause la thèse de son adversaire. Il ne s'agit pas ici du lieu (externe-interne) de ce que l'on peut appeler des « idées »⁷⁷, mais de l'opération psychique qui se déroule au-delà de la simple réception des idées et qui apprécie ou confirme le rapport de l'homme avec les choses qu'il reconnaît. En employant le concept de « sentiment » ainsi défini dans ce paragraphe, Rousseau précise sa thèse concernant la faculté purement interne, autonome par rapport au monde extérieur. En outre, ce concept lui permet de déplacer son explication vers la problématique morale. Dans ce contexte, le terme « apprécier » désigne non pas seulement une connaissance descriptive (ou constative), mais aussi une connaissance axiomatique, voire morale.

Ainsi, Rousseau a inséré⁷⁸ un paragraphe composé en trois parties dans lesquelles les trois usages du concept de « sentiment » ([1]-[3]) servent de fil conducteur de

⁷⁴ Pour les termes « la convenance ou disconvenance », voir GUÉNARD, *Rousseau et le travail de la convenance*, p. 100.

⁷⁵ *Lettres morales*, Lettre 5, OC IV, p. 1109.

⁷⁶ La composition de la Lettre 5, notamment la transition du paragraphe 8 au paragraphe 9, nous fait penser à la *Traité des animaux* (1755) de Condillac (Partie II, ch. 6 « Comment l'homme acquiert la connaissance de Dieu »). Au reste, il vaut mieux ne pas chercher dans les *Lettres morales* l'influence de l'*Esprit* d'Helvétius, publié après mars 1758. Voir, l'« Approbation » écrite par Tercier qui se trouve à la fin de l'édition que Rousseau a lu en l'annotant (*De l'esprit*, Paris : Durand, 1758, in-4°, p. [464]).

⁷⁷ L'usage du terme « idées » dans ce paragraphe est polémique. Pour ce problème, voir, par exemple, RUEFF, « La doctrine des facultés de Jean-Jacques Rousseau comme préalable à la détermination du problème de la sensibilité » dans *Philosophie de Rousseau*, notamment, p. 198 et seq.

⁷⁸ Note (c) pour la page 1109, OC IV, p. 1798 : « Cet important alinéa avait été écrit dans la marge du verso du feuillet 1, mais un signe de envoi accompagné de l'indication du *page précédente* le situe ici, en bas du recto du feuillet 2 ».

LA CONSCIENCE ROUSSAUISTE

l'argument ; c'est le texte bien connu qui commence par la thèse sur le « sentiment de l'existence » :

Exister pour nous, c'est [1] sentir ; et notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre raison même. Quelle que soit la cause de notre existence, elle a pourvu à notre conservation en nous donnant [2] des sentiments conformes à notre nature ; et l'on ne saurait nier qu'au moins ceux-là ne soient innés. Ces sentiments eu égard à l'individu sont l'amour de soi-même, la crainte de la douleur et la mort, et le désir du bien-être. Mais si, comme on n'en peut douter, l'h[omme] est un animal sociable par sa nature, ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par [3] d'autres sentiments innés, relatifs à son espèce. Et c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion naturelle de la conscience.⁷⁹

Concernant la première phrase, nous n'entrons pas ici dans le détail pour la thèse de « sentiment de l'existence »⁸⁰ ; nous nous contenterons ici de préciser son rôle argumentatif dans ce paragraphe. La première phrase sert d'une charnière avec le paragraphe précédent ; il s'agit d'une sorte de connaissance la plus simple, basée sur une conviction dont on ne peut plus démontrer la certitude par le raisonnement. Puis, en s'appuyant sur le « sentiment » ainsi défini, l'argument se déplace vers le thème ciblant le sensualisme ; l'auteur reprend les « sentiments naturels » par lesquels « nous connaissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons rechercher ou fuir ». Finalement, Rousseau développe ce rapport avec « les choses » à celui avec les « semblables ». Les « sentiments » sont entendus comme relevant d'une opération interne qui apprécie les idées des « semblables » et par laquelle « nous connaissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et » nos semblables. Rousseau emploie le terme « conscience » pour désigner cette appréciation morale.

Soulignons deux choses concernant ce mouvement psychique primitif (au sens où il donne assise aux « vérités primitives ») : d'abord, alors que ce mouvement pourrait être considéré, à première vue, comme un jugement prédicatif, la « conscience »

⁷⁹ *Lettres morales*, Lettre 5, OC IV, p. 1109.

⁸⁰ Concernant le « sentiment de l'existence », voir par exemple SPINK, « Les avatars du 'sentiment de l'existence' de Locke à Rousseau » dans *Dix-huitième Siècle* 10 (1978), pp. 269-298 ; voir également SCHMUTZ, « L'invention jésuite du 'sentiment d'existence', ou comment la philosophie sort des collèges » dans *Dix-septième siècle* 237 (2007), pp. 615-631.

rousseauiste ne porte pas la forme d'une proposition en sens logique ; elle est plutôt ce qui rend possible ou forme cette proposition même en tant que *complexio* des deux *termini*, à savoir le *subjectum* et son *prædicatum*. La « conscience » doit donc être considérée comme un *pur* mouvement psychique qui dirige, dans le rapport social, l'homme à affirmer les « vérités primitives » qui se cristalliseront ensuite en forme de proposition modale.

La « conscience » en tant que « sentiment » directeur ou principal n'est pas quelque chose de représentable. C'est seulement après avoir été formées en propositions que ces vérités serviront comme des éléments de « raisonnement », donnant lieu à « l'art de comparer [ces] vérités connues pour en composer d'autres vérités qu'on ignorait et que cet art nous fait découvrir »⁸¹. Ainsi, on ne peut pas appliquer une démonstration syllogistique aux « vérités primitives », car c'est plutôt elles qui assurent la certitude de la démonstration ; et c'est bien en ce sens qu'elles sont « primitives » :

Au fond, tout dans les connaissances humaines se rapporte au sentiment intérieur comme à son principe, puisque nous n'avons nulle autre démonstration des vérités primitives appelées axiomes, desquelles découlent toutes les autres, que ce sentiment même.⁸²

Rousseau semble ici employer ironiquement le mot « démonstration » pour contredire une maxime rationaliste de Fréret ; il aurait pu choisir d'autres termes qui décrivent l'immédiateté du « sentiment intérieur », comme « preuve par le cœur »⁸³ ou « témoignage intérieur »⁸⁴.

⁸¹ Concernant la thèse de l'art de la découverte sur laquelle Rousseau s'appuie, voir FUCHIDA, *Au-delà de l'analyse : les méthodes philosophiques chez Rousseau*, notamment pp. 14-18 et pp. 21-24.

⁸² Note marginale de Rousseau à la *Lettre de Thrasybule* (MASSON, *La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*, p. 273, note 2, c'est nous qui soulignons). Rousseau a écrit cette note pour s'opposer contre le rationalisme cartésien de Fréret : « Rapportons-nous en donc sincèrement et de bonne foi à la raison, l'unique juge de ces matières ; ne croyons que ce qu'elle nous apprendra : elle ne nous peut tromper ; si elle le pouvait faire, il n'y aurait plus de règle constante parmi les hommes » (MASSON, *op. cit.*, p. 71 note 1).

⁸³ Cf. PASCAL, *Pensées*, fr. B 282 (L 110), c'est nous qui soulignons : « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur. C'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes et c'est en vain que le raisonnement, qui n'y a point de part essaie de les combattre [...] [L]es connaissances des premiers principes : espace, temps, mouvement, nombres, sont aussi fermes qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut

LA CONSCIENCE ROUSSAUISTE

Nous pouvons préciser deux problèmes que cette qualité d'immédiateté pose : d'abord, seul le « sentiment intérieur », étant non représentable, permet aux hommes de toucher aux « vérités primitives » ; autrement dit, alors que celles-ci pourraient être décrites en forme de propositions, la liaison entre cette représentation et la vérité même se corrompt ou se détruit facilement, car ce qui soutient cette liaison, le « sentiment intérieur » est un fait qui possède une insubstituable unicité. Des décalages peuvent en effet s'insérer entre les deux, de sorte que ce que la proposition prédicative désigne se déplace facilement à notre insu : ces décalages ou « ces différences si souvent multipliées modifieront enfin la proposition au point de la changer tout à fait sans qu'il [= le philosophe] s'en aperçoive, il dira d'une chose ce qu'il croira prouver d'une autre et ses conséquences seront autant d'erreurs »⁸⁵. Rousseau, à travers la figure d'« observateurs », présente encore sa position sceptique :

Les observateurs [...] viennent ensuite ajoutant sans cesse exception sur exception, jusqu'à ce que la proposition générale soit devenue si particulière qu'on n'en puisse plus rien inférer et que les distinctions et l'expérience la réduisent au seul fait dont on l'a tirée.⁸⁶

D'où il suit que la certitude du « raisonnement » ne peut pas être assurée par la raison, car les « liaisons nécessaires » qui se forment dans la « suite de

que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours. Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent et le tout avec certitude quoique par différentes voies. Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ses premiers principes pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir ». Cf. LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, I, ch. 2, § 8, p. 166.

⁸⁴ *Émile*, IV, OC IV, p. 600. Cf. DESCARTES, *Recherche de la vérité*, AT X, p. 524, c'est nous qui soulignons : « neque ut de iis [l'existence, le doute et la pensée] alio modo persuasus sit, quam propria experientia, eaque conscientia, vel interno testimonio, quod in se ipso unusquisque, cum res perpendit, experitur ».

⁸⁵ *Lettre morales*, Lettre 2, OC IV, p. 1090.

⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 1090 et sq. Rousseau manifeste un même type de scepticisme dans une de ses premières œuvres, les *Institutions chimiques* (voir notamment, II, ch. 1) : il y développe une critique contre les « inventeurs » (*Lettre morales*, *ibid.*) ou les « faiseurs de système qui cherchaient bien moins à connaître les lois de la nature qu'à faire cadrer les phénomènes [observés] à celles qu'ils avaient imaginées » (*Institutions chimiques*, II, ch. 1, p. 98).

propositions »⁸⁷ demeurent toujours suspectes : « Dans la chaîne de raisonnement [...] la même proposition reviendra cent fois avec des différences presque insensibles qui échapperont à l'esprit du philosophe »⁸⁸. Rousseau met en cause « le discours condillacien » qui se base sur le « principe de l'identité »⁸⁹ qui fonctionne comme un *Deus ex machina* pour expliquer les « liaisons nécessaires ». Toutefois, alors que ce « discours » parle de la *sensibilité* de l'identité⁹⁰, il ne précise jamais ce que c'est que « *sentir l'identité entre deux choses* »⁹¹. Cette critique de Rousseau met en lumière le rôle proprement primordial et fondateur du « sentiment » caché « sur les raisonnements auxquels nous les rapportons après coup »⁹², ainsi que son antériorité envers tout jugement prédicatif. Pour reprendre un vocabulaire fondationnaliste impliqué dans l'expression de « vérités primitives », on pourrait dire que celles-ci forment l'*ancrage premier* (dans le sentiment et la conscience) à partir duquel les connaissances peuvent *ensuite* s'orienter (difficilement et souvent fallacieusement) à l'aide des propositions prédictives et des chaînes de raisonnements.

3. Figure de poids : l'aspect directeur du « sentiment »

L'aspect directeur du « sentiment intérieur » est amplifié par un contraste avec la notion de « passion ». Selon Rousseau, le « sentiment » peut fonctionner comme un contrepoids des « passions haineuses et irascibles »⁹³ qui « naissent de l'amour-propre » et dans la société civile. Le « sentiment » est conçu comme une opération

⁸⁷ CONDILLAC, *Art de raisonner*, Introduction, *OP II*, p. 621b. Les termes « suite de propositions » désignent le raisonnement (voir FUCHIDA, *op. cit.*, p. 43).

⁸⁸ *Lettres morales*, *op. cit.*, p. 1090.

⁸⁹ FUCHIDA, *loc. cit.*

⁹⁰ CONDILLAC, *Art de raisonner*, III, ch. 6, *OP II*, p. 676b.

⁹¹ FUCHIDA, *op. cit.*, p. 25, c'est nous qui soulignons.

⁹² *Œuvres de Blaise Pascal*, t. XIII, p. 200, note 1 pour le fragment 246.

⁹³ *Émile*, IV, *OC IV*, p. 493. Dans son second *Discours*, Rousseau explique la mutation de la passion par rapport à l'histoire humaine : « [...] les passions humaines s'altérant insensiblement, changent pour ainsi dire de Nature » (*Sur l'origine de l'inégalité*, 2^e partie, *OC III*, p. 192). Les « passions haineuses et irascibles » sont « factices » et s'élèvent dans la société civile en se basant sur l'« amour-propre » (cf. *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 2, *OC III*, p. 283). Pour l'explication plus détaillée sur cette diversité de la passion, voir : GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, pp. 356-364, notamment pp. 361 et sq. ; TOUCHEFEU, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, p. 301 et sq. ; KOMODA, « La structure de la notion de 'passion' chez Rousseau » dans *Bulletin de Japanese Society for Ethics* 29 (1980), notamment p. 25 et sq. (en japonais).

LA CONSCIENCE ROUSSAUISTE

psychique qui forme un « système moral »⁹⁴ ou des « dispositions intérieures indépendantes du sort et des événements »⁹⁵, voire « indépendante[s] des biens, des maux, de la vie même et de tous les événements humains »⁹⁶ :

Dans toutes ces diverses situations, je me suis toujours senti affecté de deux manières différentes et quelquefois contraires, l'une venant de l'état de ma fortune et l'autre de celui de mon âme, en sorte que tantôt un sentiment de bonheur et de paix me consolait dans mes disgrâces et tantôt un malaise importun me troublait dans la prospérité.⁹⁷

C'est de ce dernier état de l'âme que naît le « sentiment intérieur »⁹⁸ (par exemple, le « sentiment de bonheur et de paix » ou le « malaise importun »). Cette opération psychique se réalise en partie indépendamment des situations sociales (comme les « disgrâces » ou « prospérité ») où il se trouve et de la lumière desquelles les autres le jugent ; cet acte en question paraît souvent incohérent avec les « passions » suscitées par ces situations. C'est pour cela que l'auteur écrit :

Je sentais pour ainsi dire en moi le contrepoids de ma destinée [...] En cherchant le principe de cette force cachée qui balançait ainsi l'empire de mes passions, je trouvai qu'il venait d'un jugement secret que je portais sans y penser sur les actions de ma vie et sur les objets de mes désirs.⁹⁹

Dans l'intimité de l'homme, il y a deux poids qui se contrebalancent ; leur incohérence produit souvent des contradictions qui témoignent de leur hétérogénéité. L'un des deux fait pression selon la direction déterminée par la « destinée » ou la « fortune » : il s'agit des « passions » soulevées par « l'amour-propre ». L'autre est reconnu comme tel à travers l'observation (= méditation) de ce qui est ressenti à l'intérieur et de l'intérieur du sujet, à savoir une incohérence ou une contradiction. C'est cette observation de la contradiction en soi-même, qui met en lumière l'existence et la « force cachée » de ce « contrepoids ». Mais il faut encore préciser

⁹⁴ *Lettres morales*, Lettre 5, OC IV, p. 1109.

⁹⁵ *Op. cit.*, Lettre 4, p. 1102.

⁹⁶ *Du contrat social (1^e version)*, II, ch. 2, OC III, p. 318.

⁹⁷ *Lettres morales*, Lettre 4, OC IV, p. 1102, c'est nous qui soulignons.

⁹⁸ *Op. cit.*, p. 1101.

⁹⁹ *Op. cit.*, p. 1102., c'est nous qui soulignons.

ce dont il est question ici en prêtant attention à l'emploi du mot « cachée » ainsi qu'à celui de « jugement secret ».

Ces deux adjectifs décrivent d'abord la pure intériorité de ce « principe », c'est-à-dire le « sentiment », mais aussi sa négativité : on ne peut reconnaître l'action de ce « sentiment » que par contraste avec celle des « passions ». Pour reprendre les termes de Grosrichard, le « sentiment », conçu comme un « contrepoids », se distingue des « passions haineuses et irascibles » comme le *droit* du fait¹⁰⁰. Il s'agit ici de la propriété du « sentiment intérieur » en tant que « conscience », qui n'apparaît que sous la forme d'une contradiction, d'un tiraillement moral intérieur, d'une résistance du cœur aux besoins extérieurs de la situation. C'est en ceci que la « conscience » issue du « sentiment intérieur », en même temps qu'une « voix » affirmant certaines exigences éthiques, relève d'une *négativité* constitutive : cette voix n'est d'abord perçue qu'à partir d'un sentiment de *contradiction* intime.

S'il est vrai que l'on peut observer une sorte de conflit interne en soi, comment peut-on s'assurer de la bonté de l'une des deux forces ? La réponse esquissée par Rousseau sera ici apparemment décevante : *on ne peut pas démontrer la bonté de la « conscience »*. Elle est bonne, parce qu'elle est supposée telle pour ébranler la certitude de l'opinion publique. Ainsi, elle *doit* posséder des propriétés qui fonctionnent comme un « contrepoids » aux injustices artificiellement produites par les rapports sociaux :

Il est donc au fond de toutes les âmes un principe inné de justice et de vérité morale antérieur à tous les préjugés nationaux, à toutes les maximes de l'éducation. Ce principe est la règle involontaire sur laquelle malgré nos propres maximes nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience.¹⁰¹

La cime d'un tel contraste se réalise à travers le célèbre appel à la « conscience » à laquelle on attribue finalement une sorte de divinité : « Conscience, conscience, instinct divin, voix immortelle et céleste, guide assuré [...] c'est toi seule qui fais

¹⁰⁰ Voici la phrase originale de Grosrichard : « Émile, c'est l'homme naturel vivant dans l'état civil, mais il n'est pas, comme le bourgeois, le résultat du mélange contradictoire d'une nature pervertie et d'un état dégradé, il sera 'un sauvage *fait pour habiter les villes*'. Il [= Émile] se distingue donc du bourgeois comme le *droit du fait* » (GROSRICHARD, « Gravité de Rousseau » dans *Cahiers pour l'Analyse* 8 (1967), p. 49, c'est nous qui soulignons).

¹⁰¹ *Lettres morales*, Lettre 5, p. 1108, c'est nous qui soulignons.

LA CONSCIENCE ROUSSAUISTE

l'excellence de ma nature »¹⁰². Au lieu de retracer les commentaires traditionnels depuis P. M. Masson, soulignons seulement la forme de vocatif de cette phrase. Ici, l'auteur n'effectue plus une simple description de ce mouvement psychique : cet appel est une affirmation de l'hétérogénéité qui se trouve au cœur de l'intériorité que l'auteur amplifie par le vocatif (l'appel à l'autrui). De là, la « conscience » en tant que « contrepoids » n'est pas présentée comme faisant partie du moi, mais comme une chose étrangère qui se trouve dans son intimité. C'est ce qui permet à Rousseau d'objectiver une pulsion émotive ou de la traiter en non-moi. Les deux termes « involontaire » et « malgré » dans le texte cité ci-dessus décrivent bien cet aspect étranger de la « conscience ». La « conscience » est donc un mouvement psychique qui s'exerce malgré la volonté d'un individu :

On parle du cri des remords qui punit en secret les crimes cachés, et les met souvent en évidence. Hélas ! qui de nous ne connut jamais cette voix importune ? On parle par expérience et l'on voudrait effacer ce sentiment involontaire qui nous donne tant de tourment.¹⁰³

L'intérêt de ces passages est que l'argument de l'auteur en sa totalité s'appuie sur ce fait de un « tourment » qui se soulève chez un individu malgré son désir naturel de bien-être. Ces passages se situent entre les paragraphes qui illustrent, *prima facie*, la bonté naturelle de l'homme qui se trouve même chez les méchants. Toutefois, ces exemples parlent plutôt des actes inconséquents de ces méchants et c'est à partir de cette contradiction que l'auteur amorce le thème de la bonté naturelle. Le fond de ces paragraphes consiste dans cette contradiction issue de ce « tourment ». Il est vrai qu'on le craint, mais cette crainte est bien différente de la peur que l'on a des dangers physiques ; bien au contraire, la force de ce « tourment » augmente quand on se recule du monde physique et qu'on rentre en soi-même (en ce sens, les termes « en secret » désignent non seulement l'intériorité, mais aussi le recul envers le monde physique). Certes, comme on emploie l'expression « mal au cœur », ce « tourment » apparaît souvent comme une réaction physiologique, mais sa différence essentielle avec la douleur physique consiste dans le fait que la contradiction interne est nécessairement liée au problème de l'alternative, du dilemme ou, plus concrètement, du choix du comportement ; autrement dit, il s'agit de la qualité de son comportement. Ce problème relève de l'ordre de la justice : le « tourment » est

¹⁰² *Op. cit.*, p. 1111. Voir également : *Émile*, IV, OC IV, p. 600.

¹⁰³ *Lettres morales*, Lettre 5, OC IV, p. 1107, c'est nous qui soulignons.

aussi une « punition ». La notion de justice se rapporte donc au retrait envers le monde physique, y compris celui de l'apparence ou, dans les termes du second *Discours*, du paraître. Certes, selon Rousseau, « l'impulsion » de la conscience naît « du système moral formé par [le] double rapport à soi-même et à ses semblables », mais, paradoxalement, c'est par le recul envers ce monde que cette « impulsion » devient un problème pour l'homme.

C'est dans ce contexte que Rousseau explique la méchanceté :

Le méchant se craint et se fuit ; il s'égaie en se jetant hors de soi, il tourne autour de lui des yeux inquiets, et cherche un objet qui le fasse rire ; sans la raillerie insultante, il serait toujours triste. Au contraire, la sérénité du juste est intérieure ; son ris n'est point de malignité mais de joie, il en porte la source en lui-même.¹⁰⁴

Nous voyons tout de suite que ce texte est une riposte contre l'insinuation bien connue que Diderot a incluse dans son drame, le *Fils naturel* (1757) : « il n'y a que le méchant qui soit seul »¹⁰⁵. Nous examinerons plus tard ce débat entre les deux frères ennemis¹⁰⁶. Nous nous contentons ici d'insister sur le fait que Rousseau a cherché la condition d'être juste dans la solitude et que le concept de « conscience », en tant que déclencheur de la contradiction en soi-même, joue un rôle fondamental dans son argument.

Les textes des *Lettres morales* dans lesquels Rousseau décrit la « conscience » montrent qu'elle est tout d'abord un mouvement psychique que l'on observe dans son intériorité. Nous pouvons peut-être l'entendre comme une opération cognitive¹⁰⁷, mais l'auteur lui-même insiste sur le fait que le sentiment produit une force

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ DIDEROT, *Fils naturel*, DPV X, p. 62.

¹⁰⁶ Voir notre Partie III, notamment son premier chapitre.

¹⁰⁷ En fait, Rousseau, dans le troisième livre de l'*Émile*, explique la « conscience » comme une opération cognitive, le jugement prédicatif, et il l'identifie avec la « proposition » : « [...] ne voyez-vous pas que sitôt que l'esprit est parvenu jusqu'aux idées, tout jugement est un raisonnement. La conscience de toute sensation est une proposition, un jugement. Donc sitôt que l'on compare une sensation à une autre on raisonne. L'art de juger et l'art de raisonner sont exactement le même » (*Émile*, III, OC IV, p. 486). Concernant cette dualité de l'usage du terme « conscience », P. Robinson nous propose une analyse convaincante et il nous semble que nous ne pouvons pas l'expliquer autrement. Selon Robinson, Rousseau emploie le mot « conscience » pour décrire deux états mentaux successifs : « More important however is the identification of *conscience* with introspection : we are aware by

LA CONSCIENCE ROUSSAUISTE

directrice qui contrebalance les « passions ». En outre, cette force contraint la pensée, car c'est par elle que l'on peut ancrer ses jugements et ses actes dans ce que les sensations montrent, au-delà d'elles, comme des « vérités primitives », à partir desquelles nous pouvons construire des chaînes de raisonnement. Or, Rousseau emploie cette notion de *force* dans un cadre dualiste qui « traverse toute [son] œuvre »¹⁰⁸ ; et c'est pour cela qu'il met les « vérités primitives » en contraste avec les « opinions », ainsi qu'avec les « préjugés », qui sont présentées comme des productions de « l'amour-propre ». D'après cette logique, si l'on compose un raisonnement avec ces deux produits des « passions » au lieu des « vérités primitives », on formera une conclusion (le « jugement ») dans le règne de « l'amour-propre » : « loin de nous éclairer, il [= le raisonnement] nous aveugle, il n'élève point âme, il l'énervé et corrompt le jugement qu'il devrait perfectionner »¹⁰⁹.

On sait qu'une telle opposition entre ces deux principes contradictoires est un dispositif explicatif et qu'en outre Rousseau ne précise pas vraiment quels mouvements émaneraient de l'acte de conscience qui assure les « vérités primitives ». Mais, comme nous venons de l'examiner, c'était plutôt *la contradiction elle-même* qui faisait l'intérêt de l'explication de l'auteur, car cette structure psychique de la contradiction vécue comme un dilemme est la condition de la moralité des actions humaines : la justice ne devient une véritable question pour un individu que lorsqu'il doit choisir entre deux actes issus des deux principes.

La religion civile dont l'essentiel est défini comme « sentiments de sociabilité », se base sur cette anthropologie rousseauiste. Voilà l'hypothèse dont nous allons vérifier la pertinence dans la suite de notre étude. Il s'agira non pas de l'anthropologie présentée dans le second *Discours*, dont Victor Goldschmidt a traité attentivement dans son *Anthropologie et politique*, mais d'une autre thèse que l'on peut reconstruire à partir des écrits rédigés après 1755. Ce sera dans ce cadre d'analyse que

conscience of the moral *sentiment* (= impulse) coming from within, and morality itself of course only comes with *l'âge de raison*, with introspective reflexion. *Sentiment* is here not only operationally an impulse, it is also the object of an introspective *je* or *conscience*. The moral sentiment, as with all other contents of the mind in the introspective state, is double. It is, according to the point of view, not only *sentiment*, it is '*connu*', it is *idée*, the predicate of the proposition: 'I have moral impulse'. *Conscience* here rejoins that other context of the term: '...la conscience de toute sensation est une proposition, un jugement' (iv.486) [...] *conscience* as proposition/judgment overlaps with *raison/réflexion* as introspection: in that sense 'nous pouvons dire que la raison est sentiment' » (ROBINSON, "La Conscience: a perceptual problem in Rousseau" in SVEC 90 (1972), p. 1386, c'est nous qui soulignons).

¹⁰⁸ GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique*, p. 778.

¹⁰⁹ *Lettres morales*, Lettre 2, OC IV, p. 1090.

PARTIE I

LA NOTION DE « CONSCIENCE » CHEZ ROUSSEAU

nous allons étudier, dans notre prochain chapitre, le concept du *moi* conçu comme un assemblage de différents éléments.

CHAPITRE 2

LA FIGURE DU MOI DANS L'ESSAI PHILOSOPHIQUE
CONCERNANT L'ENTENDEMENT HUMAIN

Introduction

On reconnaît qu'il y a un acte de conscience en soi-même lorsqu'un « sentiment » s'oppose aux autres passions et, par conséquent, suscite une contradiction avec soi-même. L'analyse des *Lettres morales* vient de montrer que cette auto-contradiction était un motif fondamental pour la pensée morale chez Rousseau. Il s'agit ici de l'image de l'homme en tant que composé de divers éléments (psychiques), parfois contradictoires. Comme nous le verrons plus tard, parmi les thèses psychologiques de Rousseau, il y a en quelques-unes qui emploient cette image de composé. Le but des deux chapitres suivants est de dégager un modèle de l'homme à partir des textes de Rousseau qui parlent de l'humain comme d'un composé. L'un des textes les plus intéressants dans le cadre de notre étude explique l'identité qui lie les divers éléments composant la personne et, par conséquent, rend possible une « vie de l'individu » :

Un autre progrès rend aux enfants la plainte moins nécessaire, c'est celui de leurs forces [...] C'est à ce second degré que commence proprement la vie de l'individu ; c'est alors qu'il prend la conscience de lui-même. La mémoire étend le sentiment de l'identité sur tous les moments de son existence ; il devient véritablement un, le même, et par conséquent déjà capable de bonheur ou de misère. Il importe donc de commencer à le considérer ici comme un être moral.¹¹⁰

Nous reviendrons, dans notre chapitre suivant, sur ce texte. Nous nous contentons ici de souligner que ce texte illustre bien le fait que Rousseau s'appuie sur la thèse de l'« identité personnelle » de John Locke. Afin de donner une fermeté théorique au modèle anthropologique de Rousseau, nous allons d'abord examiner, dans ce

¹¹⁰ *Émile*, II, OC IV, p. 301.

chapitre, la thèse lockéenne sur l'identité personnelle ; puis, dans le chapitre suivant, nous analyserons les textes de Rousseau qui parlent de l'homme en tant que composé de divers éléments.

1. Problématique

Lorsqu'on évoque ses propres comportements passés, on observe parfois des incohérences qui se trouvent par exemple dans ses attitudes ou dans les mouvements du cœur qui les produisent. Néanmoins, on peut s'identifier à ces images contradictoires entre elles, de sorte que on peut se dire que « c'est *moi* qui ai fait telle ou telle chose ». Le pronom « moi » employé dans cet énoncé est un terme auquel on fait appel pour concevoir cet assemblage des images de son passé comme une unité. Bien que l'usage quotidien du pronom « je » témoigne de la banalité d'une telle conception, le décalage entre l'unité supposée par le terme « moi » et l'incohérence de cet assemblage fait problème.

L'usage du pronom « moi » était également mystérieux pour les penseurs de la fin du XVII^e siècle qui connaissaient bien l'usage pascalien de ce « moi » consistant à « l'employer comme un nom, et [à] parler de lui comme d'un objet » : il s'agit en un mot de la « substantivation du pronom »¹¹¹. Fénelon par exemple témoigne de sa difficulté à expliquer la notion du « moi » dans son *Traité de l'existence de Dieu* :

Je suis celui qui n'est pas encore ce qu'il sera ; et dans cet entre-deux que suis-je ? un je-ne-sais-quoi qui ne peut s'arrêter en soi [...] un je-ne-sais-quoi que je ne puis saisir, qui finit dans l'instant même où il commence, en sorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-même fixe et présent à moi-même pour dire simplement : *Je suis*.¹¹²

Une image évoquée au nom du « moi » alterne tout de suite avec une autre, de sorte que leur ensemble et notamment leur *unité* échappent à notre conception. Le « moi » est un assemblage insaisissable ; c'est ce que Fénelon appelle « un je-ne-sais-quoi ». Une telle remarque sur la difficulté de l'unité du *moi* est un phénomène qui suppose au moins trois éléments historiques : la recherche de la certitude scientifique qui se base sur la méthode cartésienne (le doute à la fois méthodique et

¹¹¹ CARRAUD, *L'invention du moi*, p. 11.

¹¹² FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, *Œuvres*, t. II, pp. 661 et sq.

LA FIGURE DU MOI DANS L'ESSAI PHILOSOPHIQUE

hyperbolique)¹¹³, l'invention du substantif « moi » qui se trouve discuté et mis en forme dans les *Pensées* de Pascal¹¹⁴ et enfin l'emploi de la figure du corps composé chimique dans l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de Locke¹¹⁵. C'est notamment ce dernier ouvrage sur lequel Rousseau s'appuie afin de développer son explication sur le rapport entre la conscience et l'unité du *moi*.

Dans ce chapitre, nous mettrons en lumière l'importance de cet ouvrage dans l'émergence de la figure du *moi* en tant qu'assemblage de divers éléments. Plus précisément, nous éclaircirons comment la traduction de cette œuvre par Pierre Coste a introduit en France la question de l'unité du *moi*. Pour ce faire, nous articulerons notre parcours en trois étapes : nous commencerons par citer un texte dans lequel il rejette la notion de « substance » dans le contexte d'explication de l'« identité personnelle » ; c'est à partir de ce rejet que le problème de l'unité du *moi* émerge. Sous l'angle de cette critique lockéenne, nous examinerons ensuite sa réflexion sur l'« identité personnelle », qui s'appuie partiellement sur la théorie chimique de Robert Boyle, plus précisément sur sa théorie corpusculaire ; finalement, nous mettrons en lumière l'importance de la traduction de Coste à travers

¹¹³ C'est ce que l'on a vu dans notre chapitre précédent.

¹¹⁴ Il s'agit ici de la première phrase « Le *moi* est haïssable » du fragment 27 des *Pensées* et du commentaire bien connu des éditeurs de l'édition de Port-Royal (la nouvelle édition publiée en 1678) : « Le mot de *moi* dont l'auteur se sert dans la pensée suivante, ne signifie que l'amour-propre. C'est un terme dont il avait accoutumer de se servir avec quelques-uns de ses amis » (p. 279). Vincent Carraud commente ainsi cette note des éditeurs : « Cette glose est parfaitement pertinente, qui prévient l'étonnement du lecteur à la fois devant l'audace de la langue – l'expression nominalisante 'le moi', qui constitue un néologisme par transfert de classe grammaticale – et devant l'audace de la pensée – qui n'est autre que la radicalité de la thèse même de Pascal » (CARRAUD, *op. cit.*, p. 23 et seq., c'est nous qui soulignons). Voir également, UDO, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, p. 60.

¹¹⁵ Concernant l'édition de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, nous emploierons principalement l'édition établie par Philippe Hamou (Livre de Poche). La pagination indiquée correspond à cette édition qui se base sur la cinquième édition parue en 1755 (p. 56). Nous nous référerons également à la première édition publiée en 1700 et à la seconde édition augmentée (1729) qui est bien connue pour sa longue note modifiée qui justifie l'usage du néologisme « *con-science* » (éd. 1729, Livre II, ch. 27, § 9, note (2), p. 259 et seq.) Voir également, DAVIES, *Conscience as consciousness*, pp. 22-39, notamment, p. 26 ; FUKUSHIMA, "Locke, Coste, Leibniz" in *Language and culture* 1 (2004: 2), pp. 223-245 (en japonais) ; du même auteur, "Leibniz's 'New Essays on Human Understanding': An imaginary dialogue through the medium of the French version of 'An Essay concerning Human Understanding'" in *Review of Social Sciences and Humanities of To-yama University of International Studies* 2 (2002: 3), pp. 83-92, notamment pp. 83-85 (en japonais).

laquelle la question lockéenne de l'unité du *moi* s'importe dans l'histoire de la philosophie française.

2. La critique lockéenne de la « substance »

Abordons le texte sur la « substance ». Locke y explique d'abord qu'un état psychique, qu'il appelle « oubli », interrompt la continuité de notre « conscience » que l'homme a de soi-même. Dans ce cas,

Comme [...] [ce] sentiment [= conscience] que nous avons de nous-même est interrompu, et que nous nous perdons *nous-mêmes* de vue par rapport au passé, on peut douter si nous sommes toujours la même *chose pensante*, c'est-à-dire, la même substance, ou non.¹¹⁶

L'« oubli » chez Locke est un manque d'attention à ce qui se passe dans le cœur et, à cause de cet état psychique, l'homme ne peut avoir que des images fragmentaires sur son passé. Par conséquent, il peut mettre en question son unité personnelle. Autrement dit, c'est la notion de « substance » en tant que garant de son unité, qui est philosophiquement mise en cause. Les images fragmentaires par rapport à nos comportements passés évoquent différentes substances qui correspondent à chaque image. Ici, il y a un renversement de la valeur ou du statut des notions : l'empiriste Locke souligne la supériorité du phénomène observé, c'est-à-dire des images évoquées, par rapport à la notion purement spéculative, la « substance ». C'est à partir de ce point de vue empiriste que l'on met en question le statut de la « substance » en tant que fondement de l'unité humaine.

3. La conception lockéenne de la « substance » et la figure chimique

a. La tradition aristotélicienne de la substance

On peut se demander si c'est une seule substance qui fonde l'unité humaine ou plutôt si ce sont plusieurs substances qui rendent possible cette unité. Cette alternative perd son sens dans le cadre théorique de Locke qui cherche le fondement de l'« identité personnelle ». Il importe pour lui de trouver la *raison* concrète pour la-

¹¹⁶ LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, ch. 27, § 10, p. 523, c'est nous qui soulignons.

LA FIGURE DU MOI DANS L'ESSAI PHILOSOPHIQUE

quelle on peut *énoncer* que c'est moi qui ai fait telle ou telle chose, lorsque l'on se rappelle ses actions passées :

[I]l s'agit de savoir ce qui fait la même personne, et non si c'est précisément la même substance [ou non] qui pense toujours dans la même personne.¹¹⁷

C'est la connaissance médico-chimique de Locke qui rend possible une telle explication. Nous pouvons remarquer cet arrière-plan scientifique dans son usage du mot « substance ». Locke l'emploie avec *deux sens* : d'une part, le terme de « substances » (au pluriel) désigne les éléments principaux qui composent un corps (comme nous allons le voir, cet usage s'appuie sur la notion de « corpuscules » chez Robert Boyle et c'est un usage scientifique issu de l'usage métaphysique de ce terme) ; d'autre part, la « substance » correspond à la *prôtê ousia* (= *hypokeimenon*) en grec qui forme la première catégorie proposée par Aristote dans le cinquième chapitre de ses *Catégories* :

La substance [οὐσία], au sens le plus fondamental, premier [πρώτως] et principal du terme, c'est ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet : par exemple, tel homme ou tel cheval¹¹⁸.

Aristote redéfinit ainsi cette substance dans le cinquième livre de ses *Métaphysiques* :

On appelle *Substance* des corps simples, tels que la Terre et le Feu et l'Eau et tout ce genre de choses ; ainsi, en général, des corps et leurs composés (tant les animaux que les êtres divins) et des parties de ces corps. Tout cela est appelé substance parce que tout cela n'est pas prédiqué d'un sujet, mais que les autres choses sont prédiquées de lui.¹¹⁹

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ ARISTOTE, *Cat.*, ch. 5, 2a11-14 : « Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἥ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστιν, οἷον ὁ τις ἀνθρώπος ἢ ὁ τις ἵππος. ». Cf. *Met.*, VII, ch. 3, 1028b36-37.

¹¹⁹ ARISTOTE, *Met.*, V, 1017b10-14 (nous avons modifié la traduction de Jules Tricot) : « Οὐσία λέγεται τὰ τε ἀπλᾶ σώματα, οἷον γῆ καὶ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ ὅλως σώματα καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα ζῶα τε καὶ δαιμόνια καὶ τὰ μόρια τούτων· ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα ».

Dans ces deux textes qui ont formé l'une des définitions traditionnelles de la substance¹²⁰, il s'agit du *sujet* (*hypokeimenon*) qui rend possible la prédication.

b. Le terme « substances » dans le Livre II de l'Essai

Chez Locke, cette notion de substance n'était qu'un simple dispositif pour expliquer ce que c'est qu'une qualité prédicable. D'après sa thèse, l'on peut employer cette notion de substance à plusieurs niveaux : d'un soutien d'une idée simple (comme la *couleur blanche*) jusqu'à ce qui unifie les idées simples en une idée complexe (comme l'*homme* ou le *cheval*)¹²¹. L'essentiel de cet usage lockéen de la substance consiste dans cette figure de « soutien » :

Comme donc toute l'idée que nous avons de ce que nous désignons par le terme général de *substance*, n'est autre chose qu'un sujet que nous ne connaissons pas, que nous supposons être le soutien des qualités dont nous découvrons l'existence, et que nous ne croyons pas pouvoir subsister *sine re substante*, sans quelque chose qui les soutienne, nous donnons à ce soutien le nom de *substance*, qui rendu nettement en français selon sa véritable signification veut dire *ce qui est dessous* ou qui soutient.¹²²

Locke introduit cette notion de la substance en tant que support ou « soutien des qualités [= des idées simples] » dans son explication de l'identité personnelle. L'intérêt de cette explication analogique consiste dans le fait que Locke emploie le mot « substances » au pluriel. Les substances y sont considérées comme éléments qui composent la « personne », à savoir le *moi* :

[...] différentes substances peuvent être unies dans une seule personne par le moyen de la même *con-science* à laquelle ils [= elles : substances] ont part, tout ainsi que différents corps sont unis par la même vie dans un seul animal, dont l'*identité* est conservée parmi le changement de substances, à la faveur de l'unité d'une vie continuée.¹²³

¹²⁰ IMAI, « Problème de la substance » (en japonais), p. 127.

¹²¹ LOCKE, *op. cit.*, II, ch. 23, § 2, p. 469 et seq.

¹²² *Op. cit.*, p. 470.

¹²³ *Op. cit.*, II, ch. 27, § 10, p. 523 et seq., c'est nous qui soulignons.

LA FIGURE DU MOI DANS L'ESSAI PHILOSOPHIQUE

Comme l'on dit aujourd'hui de l'eau que c'est un composé chimique, à savoir une molécule d'oxygène et deux molécules d'hydrogène, on peut supposer que le terme « personne » ou moi est un nom donné à un composé de « différentes substances ». Le terme de « substances » peut être considéré ici comme une variation de la substance en tant que soutien de chaque idée simple¹²⁴. Locke emploie ce terme métaphysique afin de désigner le support d'une image évoquée de soi. L'usage de l'adjectif « différentes » est également intéressant : Locke suppose une différence de la substance par rapport aux différentes images évoquées. La « personne » est donc conçue comme un composé ou un assemblage des divers éléments principaux qui fait agir un individu de différentes manières.

c. La thèse corpusculaire de Boyle dans l'Essai

L'analogie avec le composé corpusculaire fait valoir une telle conception de la « personne » : Locke présente l'exemple de l'« animal » composé par les « différents corps ». Le mot « corps » qui se substitue au terme de « substances » signifie ici les « corpuscules » ou les « particules » (à savoir les éléments principaux), un terme issu des œuvres de Robert Boyle¹²⁵, que l'auteur explique dans les trois sections précédentes (II, ch. 27, § 4-§ 6). Or, « l'hypothèse corpusculaire, selon Cédric Brun, intervient dans ce contexte pour expliquer le mécanisme de production des qualités [des corps] par les qualités premières¹²⁶ des corpuscules composant les

¹²⁴ Nous pouvons également trouver un autre usage de terme « substance » qui signifie, dans ce cas, le soutien d'une idée complexe (*op. cit.*, § 17, p. 531, c'est nous qui soulignons) : « Le *soi* est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions (de quelque substance qu'elle soit formée, soit spirituelle ou matérielle, simple ou composée, il n'importe) qui sent du plaisir et de la douleur, qui est capable de bonheur ou de misère, et qui par là est intéressée pour soi-même, aussi loin que cette *con-science* peut s'étendre. Ainsi chacun éprouve tous les jours que, tandis que son petit doigt est compris sous cette *con-science*, il fait autant partie de *soi-même*, que ce qui y a le plus de part. Et si ce petit doigt venant à être séparé du reste du corps, cette *con-science* accompagnait le petit doigt, et abandonnait le reste du corps, il est évident que le petit doigt serait la *personne*, la même *personne* ; et qu'alors le *soi* n'aurait rien à démêler avec le reste du corps ».

¹²⁵ BOYLE, *Origin of Qualities, and Forms*, The Theoricall Part, p. 307 et seq. Sur la notion de « corpuscule » chez Boyle, voir par exemple : ALEXANDER, *Ideas, Qualities and Corpuscles: Locke and Boyle on the External World*, pp. 60-88 ; CLERICUZIO, *Elements, Principles and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, ch. 4. « Robert Boyle's Corpuscular Philosophy » ; JOLY, *Descartes et la chimie*, notamment « Le cartésianisme incertain de Boyle et de Lémery », pp. 193-204.

¹²⁶ Voici la liste des « qualités premières » : « la grosseur, figure, contexture et mouvement de leurs parties insensibles, comme sont les couleurs, les sons, les goûts, etc [the Bulk, Figure, Texture, and Motion of their insensible parts, as Colours, Sounds, Tastes, etc] » (II, ch. 8, § 10, p. 256).

corps et le mécanisme de la perception sensible. Locke considère en effet qu'il n'est pas concevable que les corps produisent des idées en nous autrement que par impulsion (II, VIII, 11) ; il est par conséquent conduit à admettre que nous les percevons du fait de l'action de particules insensibles qui frappent nos organes des sens (II, VIII, 12) et il généralise cette analyse aux qualités secondes dont les idées sont elles aussi produites par l'action de corpuscules sur nos sens »¹²⁷.

En un mot, Locke explique la diversité du monde à partir de la diversité des formes de composition (= des « textures ») des corpuscules ou des « substances »¹²⁸ (au sens boylien). Cette thèse de la « texture » (issue également de la théorie de Boyle) sert donc d'un modèle de pensée lorsque Locke explique l'unité du *moi* ou l'identité personnelle : la diversité des images évoquées d'un individu est issue de celle des « substances » qui le composent et c'est « la *con-science* [en tant que sentiment intérieur¹²⁹] qui [peut] réunir dans une même personne des existences éloignées »¹³⁰. Au reste, Boyle lui-même parle de la notion de « substance » lorsqu'il explique les « three Essential [c'est-à-dire inséparables] Properties » du corpuscule, à savoir « *Magnitude* », « *Shape* » et « *either Motion or Rest* »¹³¹. Il s'agit dans cette explication fondamentale des *accidentia* ou plus spécifiquement des *inhærentia* que l'on affirme d'un sujet. Chaque corpuscule est considéré comme un support (ou comme une substance) qui possède ces trois qualités fondamentales et la diversité du monde se constitue de la diversité de la « texture » des corpuscules. Bien qu'il critiquât la thèse scholastique concernant les « real Qualities » supposées comme étant existantes *separate* des sujets, la thèse aristotélicienne sur le

¹²⁷ BRUN, « Le corpuscularisme de Boyle et la distinction des qualités dans l'épistémologie de Locke » dans *La philosophie naturelle de Robert Boyle*, p. 263.

¹²⁸ Coste traduit le mot « texture » (en anglais) par « contexture ». Concernant la diversité du monde, Locke présente un exemple simple, mais convaincant : « Prenez une amande, et la pilez dans un mortier : sa couleur nette et blanche sera aussitôt changée en une couleur plus chargée et plus obscure ; et le goût de douceur qu'elle avait, sera changé en un goût fade et huileux. Or en froissant un corps avec le pilon, quel autre changement réel peut-on y produire que celui de la contexture de ses parties ? » (*Op. cit.*, § 20, p. 262, c'est nous qui soulignons).

¹²⁹ En lisant l'*Examination of Malebranche* (1693) de Locke, Coste a traduit le terme « consciousness » chez Locke en s'appuyant sur la notion de « sentiment intérieur » de Malebranche ; selon Catherine Davies, « he [= Coste] notes that for Malebranche the two terms [= conscience et sentiment intérieur] are synonymous » (DAVIES, *Conscience as consciousness*, p. 31).

¹³⁰ LOCKE, *op. cit.*, II, ch. 27, § 23 « *La con-science seule constitue le soi* », p. 535.

¹³¹ BOYLE, *loc. cit.*

LA FIGURE DU MOI DANS L'ESSAI PHILOSOPHIQUE

rapport entre *subjectum* et son « *id cuius esse est inesse* », c'est-à-dire son *inhærentia*¹³², était utile pour expliquer les « inseparable Accidents » du corpuscule¹³³. Ainsi, pour Locke qui était disciple de Boyle¹³⁴, le parallèle entre les « substances » et les « corpuscules » était un moyen naturel d'expliquer la diversité des apparences d'une unité.

L'exemple de l'« animal » en tant que corps composé témoigne que Locke s'appuie sur cette théorie, lorsqu'il réfléchit sur l'« identité personnelle ». Insistons sur le fait que Locke applique la notion d'« identité » au composé de plusieurs éléments principaux ; on peut se demander ici pourquoi cet assemblage des éléments peut être conçu comme une *unité*. Il s'agit de l'*unité du moi* qui s'inscrit, à travers l'œuvre de Locke, dans l'histoire de la philosophie occidentale.

¹³² Voir *supra*, p. 41. Cf. ARISTOTE, *Cat.*, ch. 2, 1a24-25 [trad. Ackrill] : « ἐν ὑποκειμένῳ δὲ λέγω ὃ ἐν τινι μὴ ὡς μέρος ὑπάρχον ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν [By 'in a subject' I mean what is in something, not as a part, and cannot exist separately from what it is in] ». Concernant cette phrase, voir OWEN, "Inherence" in *Phronesis* 10 (1965), pp. 97-105.

¹³³ BOYLE, *op. cit.*, p. 308 et seq.

¹³⁴ Voir par exemple : ALEXANDER, *op. cit.*, pp. 204-235 ; BRUN, *art. cit.*, notamment pp. 270-273. Pour le rapport générale entre Locke et les théories médico-chimiques de son époque, voir notamment : ROMANELLO, *John Locke and Medicine: A New Key to Locke*.

CHAPITRE 3

L'INFLUENCE DE LA NOTION
LOCKÉENNE DU « *MOI* » SUR ROUSSEAU

Introduction

Comme nous venons de le voir dans notre chapitre précédent, Locke a employé la notion médico-chimique de « corpuscules » comme un modèle des éléments principaux qui forment l'unité du *moi* : il s'agit des images ou des idées des actions passées qui sont retenues dans le présent et des principes qui rendent possible cette diversité des idées évoquées. Il explique ainsi le rapport entre la réminiscence des actions passées et l'« identité personnelle » :

[...] tant qu'un être intelligent peut répéter en soi-même l'idée d'une action passée avec la même *con-science* qu'il en avait eue premièrement, et avec la même qu'il a d'une action présente, jusque-là il est le *même soi*.¹³⁵

Les idées évoquées au nom du *moi* se rassemblent et forment ce *moi* en tant qu'unité. La « *con-science* » est un acte psychique joignant ces idées à l'homme qui se les rappelle : « la même *con-science* [= consciousness], écrit Locke, qui fait qu'un homme est *le même* à lui-même »¹³⁶. Il emploie le mot anglais « consciousness » pour désigner l'expérience ou la conviction de cette identification à soi-même. Son traducteur Pierre Coste a traduit ce terme lockéen par un néologisme « *con-science* », à savoir la *conscience* écrite « en deux mots joints par un tiret »¹³⁷. En fait, Coste a traduit avec beaucoup d'efforts le mot « consciousness » de trois façons : « *con-science* » en italique avec trait d'union, « conviction » et « sentiment intérieur ». Il ne nous appartient pas ici de commenter en détail ces trois traductions que Coste lui-même explique dans la longue note bien connue du § 9 du chapitre 27 du Livre II de l'*Essai*, mais contentons-nous de souligner que toutes les trois décri-

¹³⁵ LOCKE, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, ch. 27, § 10, p. 524.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ *Op. cit.*, § 9, note de bas de page, p. 1063.

vent l'expérience ou le mouvement psychique qui rend possible l'identité personnelle¹³⁸.

La traduction de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* par Coste a introduit en France la pensée lockéenne sur le rapport entre l'identité personnelle et la « consciousness ». Le traducteur a consulté les œuvres de Descartes, ainsi que celles de Malebranche, pour accomplir son travail ; l'adoption du terme « sentiment intérieur » pour la « consciousness » illustre sa lecture malebranchiste¹³⁹. Mais, outre ces lectures cartésiennes, il faut souligner l'importance des *Pensées* de Pascal, l'édition de Port-Royal parue en 1678 ; en effet, Coste l'a consulté pour traduire le mot « self » et, dans une note insérée juste avant la longue note sur « con-science », il justifie son usage pascalien « du mot *soi* », qui était bizarre à son époque : « Le *moi* de Mr. *Pascal* m'autorise en quelque manière à me servir du mot *soi*, *soi-même* pour exprimer ce sentiment que chacun a en lui-même qu'il est *le même* »¹⁴⁰ (nous reviendrons sur ce point tout de suite). Il s'agit de l'adoption du substantif « *moi* » qui est l'« invention de Pascal ». C'est à partir de Pascal que « l'histoire de la substantivation du pronom [*moi*] » commence. Son œuvre posthume a rendu possible de « l'employer comme un nom, et [de] parler de lui comme d'un objet »¹⁴¹. Vincent Carraud commente ainsi la note sur le « *moi* de Mr. *Pascal* » ainsi :

Peu importe que Coste ait compris ce que signifie réellement le moi pascalien. Il saisit en tout cas qu'en nominalisant le pronom « moi » Pascal ne se contente pas de citer « moi » ou « je », mais qu'il désigne un objet considéré comme

¹³⁸ Concernant la traduction du mot « consciousness », voir par exemple, BALIBAR, « Le traité lockien de l'identité » dans *Identité et différence*, pp. 9-32. Toutefois, Balibar ne commente pas dans cet ouvrage l'usage du terme « conviction » ; il le mentionne dans sa communication intitulée « L'invention de la conscience » : « [...] Locke et Coste sont des protestants : la 'conscience', dans leur langage de formation, est une inspiration et une affirmation (le recours au terme de 'conviction' est significatif) » (Balibar, « L'invention de la conscience » dans *Traduire les philosophes : actes des Journées d'études organisées en 1992 par le Centre d'histoire des Systèmes de Pensée Moderne de l'université de Paris I*, p. 297). Pour ce terme de « conviction », voir également DAVIES, *op. cit.*, notamment pp. 14-16.

¹³⁹ DAVIES, *op. cit.*, pp. 1-69.

¹⁴⁰ LOCKE, *op. cit.*, p. 403 (éd. 1700), c'est nous qui soulignons.

¹⁴¹ CARRAUD, *op. cit.*, p. 11.

L'INFLUENCE DE LA NOTION LOCKÉENNE DU « MOI »

tel ; plus exactement un objet que Pascal le premier reconnaît et détermine comme tel¹⁴²

Le statut innovateur de la pensée lockéenne dans l'histoire philosophique consiste à considérer ce que l'on peut entendre par le pronom « self » ; et cette réflexion vise à « savoir ce qui fait la *même personne* ». Or, introduisant la théorie corpusculaire dans son argument, cette réflexion ouvre une autre problématique concernant cette idée de « *même personne* » : *par quoi* conçoit-on l'assemblage des éléments, plus précisément des images évoquées, comme une unité (= le *moi*) ? Au début du XVIII^e siècle, cette problématique de l'unité du *moi* s'est importée en France par la traduction de Pierre Coste : en ce sens, c'est un véritable point de confluence où les différents cours de pensée convergent. C'est sur ce champ intellectuel que Rousseau a élaboré sa propre thèse morale. Nous allons donc jeter un coup d'œil sur ce point de confluence ; puis, nous examinerons l'aspect *corpusculaire*, si l'on peut dire, de l'anthropologie rousseauiste.

1. La note de Coste sur la « *con-science* »

Le paragraphe 9 du chapitre 27 du Livre II est bien connu pour son explication du néologisme « *con-science* ». Il ne sera pas inutile de citer la partie essentielle pour notre étude :

Lorsque nous voyons, que nous entendons, que nous *flairons*, que nous goûtons, que nous sentons, que nous méditons, ou que nous voulons quelque chose, nous le connaissons à mesure que nous le faisons. Cette connaissance accompagne toujours nos Sensations et nos perceptions présentes ; et c'est par là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle *soi-même* ; on ne considère pas dans cette rencontre si le même ^[note de Coste] *Soi* est continué dans la même substance, ou dans diverses substances. Car puisque la ^[note de Coste] *con-science* accompagne toujours la pensée, et que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme *soi-même*, et par où il se distingue de toute autre chose pensante, c'est aussi en cela seul que consiste l'*Identité personnelle*, ou ce qui fait qu'un Être raisonnable est toujours *le même*. Et aussi loin que cette *con-science* peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'*Identité* de cette Personne ; le *soi* est présentement le même qu'il était alors,

¹⁴² *Op. cit.*, p. 26, c'est nous qui soulignons.

et cette action passée a été faite par le même *soi* que celui qui se la remet à présent dans l'Esprit.¹⁴³

Dans la dernière partie soulignée, la « *con-science* » est présentée comme un sujet et son mode est décrit par le verbe pronominal « s'étendre ». Or, comme le traducteur le problématise dans la première note du paragraphe 9, lorsqu'on parle proprement de l'*acte* de « *con-science* » du *soi*, il s'agit du « sentiment [ou de la 'conviction'] que chacun a en lui-même qu'il est *le même* »¹⁴⁴. Il faut une autre opération psychique qui suscite cette « conviction » à l'égard des actions passées et, donc, par laquelle le *soi* « se [les] remet à présent dans l'Esprit ». Il s'agit de l'acte de réminiscence dont Locke n'a pas parlé dans ce paragraphe 9. C'est dans le paragraphe 11 que nous pouvons trouver une phrase éclairante et plus explicative¹⁴⁵ : « un être intelligent peut répéter en soi-même l'idée d'une action passée avec la même *con-science* »¹⁴⁶. La « *con-science* » est décrite ici comme un acte psychique qui accompagne la répétition des idées, à savoir la réminiscence. Le pronom « moi » substantivé est un terme « pour exprimer ce sentiment que chacun a en lui-même qu'il est le même » — et cela même si quelques-unes de ses idées rassemblées devaient se montrer contradictoires ou incompatibles entre elles.

2. Ce que le citoyen de Genève doit à Locke

C'est dans un tel cadre lockéen que Rousseau explique « la vie de l'individu » en tant qu'unité de plusieurs idées remémorées :

¹⁴³ LOCKE, *op. cit.*, pp. 403-405 (éd. 1700).

¹⁴⁴ *Op. cit.*, première note pour le § 9, p. 403, c'est nous qui soulignons

¹⁴⁵ Il semble que Locke lui-même n'ait pas distingué nettement l'acte de « réminiscence » de celui de la « *con-science* » ou de la « conviction intérieure » qui vient avec la répétition des idées des actions passées. Toutefois, l'ambiguïté des termes, comme « *con-science* », « conviction intérieure », « mémoire » ou « réminiscence » indique une sorte d'interdépendance entre ces opérations psychiques. Voir par exemple, *op. cit.*, I, ch. 3, § 20, p. 205 (éd. GF), c'est nous qui soulignons : « À quoi j'ajouterai, que s'il y a des idées *innées*, qui soient dans l'esprit sans que l'esprit y pense actuellement, il faut du moins qu'elles soient dans la mémoire, d'où elles doivent être tirées par voie de réminiscence [*remembrance*], c'est-à-dire, être connues lorsqu'on en rappelle le souvenir, comme autant de perceptions qui ont été auparavant dans l'âme, à moins que la réminiscence ne puisse subsister sans réminiscence. Car se ressouvenir d'une chose, c'est l'apercevoir par mémoire ou par une conviction intérieure [*consciousness*], qui nous fasse sentir que nous avons eu auparavant une connaissance ou une perception particulière de cette chose ».

¹⁴⁶ LOCKE, *op. cit.*, II, ch. 27, § 11, p. 524 (éd. GF).

L'INFLUENCE DE LA NOTION LOCKÉENNE DU « MOI »

Un autre progrès rend aux enfants la plainte moins nécessaire, c'est celui de leurs forces [...] C'est à ce second degré que commence proprement la vie de l'individu ; c'est alors qu'il prend la conscience de lui-même. La mémoire étend le sentiment de l'identité sur tous les moments de son existence ; il devient véritablement un, le même, et par conséquent déjà capable de bonheur ou de misère. Il importe donc de commencer à le considérer ici comme un être moral.¹⁴⁷

Il est évident que la partie soulignée est une conséquence de la phrase précédente et que les termes « la conscience de lui-même » sont réécrits par « le sentiment de l'identité ». La totalité d'un homme, divisée par plusieurs « moments », se présente fragmentairement ; l'unité du *soi* se formera donc à partir de ces idées fragmentaires, rappelées et rassemblées en soi par l'acte de « mémoire ». En ce sens, l'usage des termes « le sentiment de l'identité » est tout à fait lockéen : il s'agit du « sentiment [ou de la conviction] que chacun a en lui-même qu'il est *le même* ». En outre, le poids du texte que nous venons de citer est donné à ses deux dernières phrases, notamment à ses derniers termes « un être moral ». Cet adjectif désigne l'état d'un homme dont on peut juger la qualité non seulement éthique, mais même juridique, de son action. Il sera utile de citer ici le texte de Locke auquel Rousseau s'est référé :

Le mot de *personne* est un terme de barreau qui *approprie* des actions, et le mérite ou le démérite de ces actions ; et qui par conséquent n'appartient qu'à des agents intelligents, capables de loi, et de bonheur ou de misère. La personnalité ne s'étend au-delà de l'existence présente jusqu'à ce qui est passé, que par le moyen de la *con-science*, qui fait que la personne prend intérêt à des actions passées, en devient responsable, les reconnaît pour siennes, et se les impute sur le même fondement et pour la même raison qu'elle s'attribue les actions présentes.¹⁴⁸

Les termes « capables de bonheur ou de misères », que Rousseau a repris dans le texte cité plus haut, désignent donc les deux conséquences des actions rappelées et jugées — jugées parce que jugeables (devant un tribunal), semble nous dire le rapprochement de ces deux citations. Ces deux conséquences correspondent aux deux

¹⁴⁷ *Émile*, II, OC IV, p. 301.

¹⁴⁸ LOCKE, *op. cit.*, § 26, p. 538 (éd. GF), c'est nous qui soulignons.

états issus également de la « *con-science* » de l'unité du *soi*, qui présuppose la diversité des idées fragmentaires collectées au fil de son passé.

3. L'aspect corpusculaire de l'anthropologie rousseauiste

Locke établit sa thèse de l'identité personnelle en se basant sur ce fait de pluralité ou de diversité des éléments qui composent le *soi*, et non pas sur une supposition métaphysique d'une *substantia* en tant que garant de l'identité. Certes, comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent¹⁴⁹, Locke emploie le terme « substances » (au pluriel) issu de la théorie aristotélo-boylienne lorsqu'il explique le rapport entre l'acte de conscience et la formation de l'identité personnelle¹⁵⁰ en s'appuyant sur le modèle corpusculaire. Mais l'intérêt de son explication consiste dans la figure de l'assemblage des éléments (= corpuscules) qui produisent la diversité des qualités d'une chose ; il ne s'agit pas ici du *changement de la nature* de cette chose, mais de la *forme de la composition* (ce que Boyle appelle « texture ») des éléments, qui produit cette diversité à travers des réactions par rapport aux environnements externes. Rousseau, lecteur attentif de la traduction de Locke, développe également son explication anthropologique dans ce cadre corpusculaire. C'est ce que nous venons de montrer en commentant le texte cité plus haut. En outre, l'une des premières œuvres de Rousseau, les *Institutions chimiques*, montre qu'il connaissait la terminologie chimique traditionnelle¹⁵¹ dans laquelle s'inscrit la théorie corpusculaire de Boyle :

L'analyse donne bien les éléments dont un corps était composé, mais elle ne donne point la chaîne qui les liait et ne nous apprend point à les réunir par la même espèce de combinaison dans la composition particulière de chaque corps, car la matière seule et non le tissu des substances [= corps naturels] fait l'objet général de la chimie [...] Or comme nous retrouvons toujours les mêmes principes [≈ corpuscules ou *principia principiata*] dans l'analyse des différentes substances de la Nature, il est évident que le feu n'ayant pu les altérer dans l'une, ne les a point non plus altérés dans les autres, et que ce n'est

¹⁴⁹ Voir notre chapitre précédent, notamment, pp. 41-43.

¹⁵⁰ LOCKE, *op. cit.*, § 10, p. 523 et seq (éd. GF).

¹⁵¹ Concernant le cours de la pensée chimique dans laquelle Rousseau s'inscrit, voir PÉPIN, « L'épistémologie empiriste et la critique du matérialisme dans les *Institutions chimiques* » dans *Philosophie de Rousseau*, notamment pp. 133-135.

L'INFLUENCE DE LA NOTION LOCKÉENNE DU « MOI »

uniquement que dans leurs combinaisons et leur contexture particulière que réside la difficulté de les réunir comme ils l'étaient auparavant¹⁵²

Ce n'est pas le changement de la nature des « principes » ou des corpuscules, qui produit la diversité des qualités d'un corps naturel ; mais c'est leur « combinaison dans la composition », à savoir « leur contexture ». Au reste, à travers la lecture des œuvres de Joachim Becher¹⁵³, il semble que Rousseau reconnaissait l'existence des différentes sortes du principe, comme terre phlogistique, vitrifiable et mercurielle¹⁵⁴ ; c'est dans cette mesure que Rousseau diffère de Boyle qui suppose l'uniformité du corpusculaire. Nous ne dirons pas que Rousseau *s'appuie sur* la thèse corpusculaire lorsqu'il explique, dans l'*Émile*, le problème du *moi*, mais nous estimons que la figure du *soi* en tant qu'assemblage de divers éléments ou de « principes » *n'était pas quelque chose d'étranger* pour lui ; bien au contraire, comme nous détaillerons dans notre prochain chapitre, Rousseau approfondira et emploiera cette figure dans un débat avec ses adversaires lorsque ceux-ci cherchent à ébranler l'identité personnelle de l'auteur lui-même. Le texte suivant nous indique le développement de cette figure ; il s'agit des éléments fondamentaux, à savoir les « deux principes distincts » qui forment la « nature de l'homme » :

[1] En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la jus-

¹⁵² *Institutions chimiques*, I, l. I, ch. 1, p. 63 (c'est nous qui soulignons).

¹⁵³ Il s'agit notamment de la *Physica subterranea* éditée par George Ernest Stahl (BECHER, *Physica subterranea*, Lipsia, Joh. Ludov. Gleditschius, 1703). Voir notamment sa Section III du Livre I. Rousseau cite dans le même chapitre des *Institutions* (Ms. fr. 238, fol. 24 verso, note *) un texte d'Herman Bøerhaave concernant sa théorie corpusculaire (*Elementa Chimiæ*, t. I, Parisius : Guillelmus Cavelier, 1733, p. 80). Dans ce texte, Bøerhaave parle d'un « *principium* » divin qui unifie les « *corpuscula* » ou les « *moleculæ* » qui ne sont divisibles ni par la « force qui s'engendre naturellement (*vis natura insita*) » ni par la « force suscitée par un art [humain] (*vis excitanda arte*) ». Concernant le rôle important de l'œuvre de Becher, voir BENSUADE-VINCENT et BERNARDI, « Rousseau chimiste » dans *Rousseau et les sciences*, notamment p. 69 et seq. Pour l'influence de Bøerhaave, voir *art. cit.*, p. 71. Pour l'aspect instrumentaliste de Rousseau, issu sans doute de l'idée de Bøerhaave, qui se trouve dans son explication concernant le feu (l. II, ch. 2), voir PÉPIN, *art. cit.*, p. 133 : « dans le chapitre la plus long du texte [= *Institutions chimiques*, II, ch. 2], Rousseau fait du feu l'instrument naturel le plus universel. Or, si cette idée de Bøerhaave a une allure physique assez marquée [...] Rousseau la développe dans une veine proprement chimique, au sens où la subversion de la distinction entre nature et artifice ne se fait pas ici par l'idée de loi mécanique, comme chez Descartes, mais par celle d'opération [scientifique] ».

¹⁵⁴ *Institutions chimiques*, I, l. I, ch. 1-4, pp. 67-95, notamment p. 69 et seq.

tice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait bassement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrariaient par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. [2] En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais : Non, l'homme n'est point un : je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal ; je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent ; et mon pire tourment quand je succombe est de sentir que j'ai pu résister.¹⁵⁵

L'enjeu de ce texte consiste dans la distinction entre l'unité de *l'homme* et l'unité du *moi* : alors que la méditation ou l'observation de ce qui se passe dans l'intimité dévoilerait que « l'homme n'est point un » et que « la nature de l'homme » est donc composée par « deux principes distincts » (même contradictoires), cette contradiction est saisie par le même *moi*. Cette distinction est exprimée également par le texte même : d'une part, la partie [1] est composée par une seule longue phrase qui décrit les mouvements de « la nature de l'homme » ; par contre, la partie [2] est un ensemble de petits passages dans lesquels l'auteur emploie la première personne. Ce contraste textuel amplifie cette personnalité, de sorte que l'unité du *moi* se met au premier plan du texte.

Nous en concluons ceci : le motif du *moi* qui contient une contradiction est devenu plus en plus utile pour Rousseau qui devait élaborer sa thèse éthico-anthropologique afin de répondre (ou riposter) à ses adversaires dans des débats lancés depuis 1757. Comme nous le verrons dans notre Partie IV¹⁵⁶, ce motif du *moi* habité par une contradiction est indispensable pour comprendre la théorie contractualiste de Rousseau ; mais avant d'entrer dans ce problème, nous allons examiner l'usage de ce motif après la publication du *Contrat social*. En effet, ce motif apparaît le plus fortement dans le débat qui s'est déroulé après la condamnation des deux œuvres, à savoir le *Contrat social* et l'*Émile*.

¹⁵⁵ *Émile*, IV, OC IV, p. 583, c'est nous qui soulignons.

¹⁵⁶ Voir le chapitre 1 de notre Partie IV, notamment sa section 1, intitulée « L'auto-contradiction : ce qui fait connaître l'existence de la volonté ».

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DU CHAPITRE « DE LA RELIGION CIVILE »

CHAPITRE 1

LE MODÈLE DE L'UNITÉ DANS LE *LÉVITE D'ÉPHRAÏM*

Introduction

Notre chapitre précédent vient de montrer que la méditation ou le recueillement chez Rousseau est non seulement une contemplation philosophique, mais aussi une observation de ce qui se passe dans l'intimité d'un individu ; cette observation dévoile divers mouvements psychiques et lui apprend qu'il est un ensemble ou un composé de ces éléments (que Rousseau appelle « principes »¹⁵⁷) qui souvent s'opposent entre eux. C'est le bizarre substantif en italique « le *moi* » qui soutient l'identité de ce « bizarre et singulier assemblage »¹⁵⁸. Une telle image de l'unité comme tissu de divers fils n'était pas quelque chose de monstrueux¹⁵⁹ pour Rousseau qui connaissait très bien, déjà avant la rédaction de son premier *Discours* (1750), les théories chimiques de son époque¹⁶⁰ (notamment les « corpuscular and texture theories » de Robert Boyle). Le « bizarre et singulier assemblage » est ainsi explicité : « en me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais : Non, l'homme n'est point un : je veux et je ne veux pas [...] je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal »¹⁶¹. Dans la dernière moitié des années 1750, une telle image de l'homme, qui s'inscrit dans la tradition de l'anthropologie paulo-

¹⁵⁷ *Émile*, IV, OC IV, p. 583.

¹⁵⁸ *Ébauches des Confessions*, OC I, p. 1153.

¹⁵⁹ Cf. AUGUSTINUS, *Confessiones*, lib. VIII, cap. 9, § 21 : « *Unde hoc monstrum? et quare istuc? imperat animus corpori, et paretur statim; imperat animus sibi, et resistitur* ».

¹⁶⁰ *Institutions chimiques*, I, l. I, ch. 1, p. 63 (c'est nous qui soulignons) : « L'analyse donne bien les éléments dont un corps était composé, mais elle ne donne point la chaîne qui les liait et ne nous apprend point à les réunir par la même espèce de combinaison dans la composition particulière de chaque corps, car la matière seule et non le tissu des substances fait l'objet général de la chimie [...] Or comme nous retrouvons toujours les mêmes principes dans l'analyse des différentes substances de la Nature, il est évident que le feu n'ayant pu les altérer dans l'une, ne les a point non plus altérés dans les autres, et que ce n'est uniquement que dans leurs combinaisons et leur contexture particulière que réside la difficulté de les réunir comme ils l'étaient auparavant ».

¹⁶¹ Cf. *Émile*, *loc. cit.*

augustinienne, était pour Rousseau fondamentale : en effet, comme nous le verrons dans le chapitre 1 de notre Partie III, la pensée morale, y compris la thèse concernant la vertu, s'appuie sur cette image. Nous vérifierons finalement, dans notre quatrième partie, que cette image joue un rôle fondamental dans l'explication de Rousseau portant sur sa notion de religion civile. Voilà, ce que nous venons de vérifier dans notre chapitre précédent. Or, le problème de la contradiction qui se trouve dans l'homme devient crucial après la publication du *Contrat social*. En effet, c'est à partir de la dernière moitié de l'année 1762 que les critiques contre la contradiction chez Rousseau deviennent insistantes. Rousseau reprendra le concept du *moi* en tant que composé d'éléments contradictoires dans ce contexte polémique qui lui donnera une forte intensité argumentative. C'est pour cela qu'avant d'entrer dans la lecture détaillée du *Contrat social*, nous soulignons l'importance de l'auto-contradiction chez Rousseau à partir de la lecture de ses textes rédigés après la publication de ce livre politique.

1. Rousseau autour des années 1760 : la problématique de l'unité de l'auteur

Nous pouvons facilement identifier ce dont il s'agit pour le concept du *moi* : son unité ou, si on se réfère aux termes lockéens, l'identité personnelle. Rousseau lui-même, depuis la publication de son premier *Discours*¹⁶², était critiqué pour son absence de cohérence existentielle, qu'il s'agisse du décalage entre les pensées manifestées dans ses œuvres et ses actes réels, ou des images contradictoires de l'auteur que les lecteurs voient dans ses œuvres. Rousseau conteste cette critique, d'abord dans ses lettres, puis dans ce qu'on appelle ses textes autobiographiques, comme les *Confessions* ou les *Dialogues*. Pour lui, dans ces écrits autobiographiques, c'est avant tout de son unité qui est en question. Kuwase Shôjirô précise cinq étapes de développement qui se trouvent dans cette *problématique de l'unité*¹⁶³, dont les deux premières nous importent plus particulièrement. On met en cause, dans la première étape, le décalage entre l'auteur et ses écrits :

Dans diverses critiques lancées contre l'auteur [du premier *Discours*], il y avait quelques points qui ont attiré plus particulièrement son attention et suscité sa réaction : d'abord, la contradiction entre ses actes réels et ses thèses qui se

¹⁶² KOSHI, *Les Images de soi chez Rousseau*, pp. 94-102.

¹⁶³ KUWASE, « Reconsidération de l'unité chez Rousseau : système, œuvres complètes et autobiographie » dans *Shisoï* 1027 (2009), pp. 47-61 (en japonais).

LE MODÈLE DE L'UNITÉ DANS LE *LÉVITE D'ÉPHRAÏM*

trouvent dans ses écrits ; puis, l'absence de croyance en ces thèses que les lecteurs auraient pu remarquer.¹⁶⁴

Si nous évoquons une phrase d'un protestant, Jaucourt, le pivot de cette première étape demeure dans la « conformité avec ce qu'on croit intérieurement »¹⁶⁵ ou, autrement dit, dans la *sincérité*¹⁶⁶ de l'auteur. Plus tard, autour des années 1760 au cours desquelles Rousseau commence à écrire des textes autobiographiques qui se cristalliseront dans ses *Confessions*, ce problème de la sincérité en tant qu'unité était l'un des plus importants sujets traités par l'auteur¹⁶⁷. La mise en cause de la sincérité de l'auteur ouvrira la deuxième étape du problème de l'unité, provoquée par les débats qui se déroulent alors autour des écrits de Rousseau. Cette fois-ci, le point litigieux se trouve dans la diversité chaotique et contradictoire des « sujets » ou des « matières que [l'auteur a] traitées »¹⁶⁸ dans ses écrits.

Vérifions brièvement le contexte historique de ces débats. Après les publications de l'*Émile* et du *Contrat social*, le Parlement de Paris censure les deux œuvres et celles-ci sont brûlées à Genève. En outre, le 20 août, l'archevêque de Paris Christophe de Beaumont promulgue un *Mandement* dans lequel il condamne l'*Émile*. Répondant à ces attaques, Rousseau aborde la problématique de l'unité de l'auteur :

[...] on a porté des jugements opposés de mes livres, ou plutôt, de l'Auteur de mes livres ; parce qu'on m'a jugé sur les matières que j'ai traitées, bien plus que sur mes sentiments.¹⁶⁹

Rousseau tente d'éliminer la présente contradiction en montrant et en prouvant la sincérité ou la « bonne foi »¹⁷⁰ de « l'Auteur », à savoir l'unité de ses écrits et de « ce qu'[il] croit intérieurement ». Contre l'analyse *textuelle* de ses ennemis, Rousseau propose une sorte d'apologie *psychologique* : c'est l'identité personnelle (le

¹⁶⁴ *Art. cit.*, p. 48 et seq.

¹⁶⁵ *Enc.*, t. XV, s. v. « SENTIMENT, AVIS, OPINION », p. 57b.

¹⁶⁶ *Op. cit.*, s. v. « SINCÉRITÉ, FRANCHISE, NAÏVETÉ », 207a-b ; *Trévoux*, 5^e éd., t. VI, s. v. « SINCÉRITÉ », p. 1602b et seq.

¹⁶⁷ KUWASE, *art. cit.*, p. 52.

¹⁶⁸ *Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 928.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ GOULEMOT, « Pourquoi écrire ? Devoir et plaisir dans l'écriture de Jean-Jacques Rousseau » dans *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 4 (1980), p. 223.

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DE « RELIGION CIVILE »

moi) de l'auteur qui garantit la pertinence de la diversité des sujets traités. Malgré la diversité de leur apparence, ses écrits sont issus du *moi* unique de l'auteur. C'est une apologie stratégique de Rousseau qui précise qu'il a « écrit sur divers sujets, mais toujours dans les mêmes principes : toujours la même morale, la même croyance, les mêmes maximes, et, si l'on veut, les mêmes opinions »¹⁷¹. Dans cette *Lettre à C. de Beaumont*, Rousseau s'appuie sur l'unité du *moi* afin d'expliquer la pertinence de ce qu'il croit. Il semble qu'une telle confiance en soi ait été déjà préparée dans une autre lettre autobiographique rédigée huit mois avant la réponse apologétique à l'archevêque de Paris :

[Les motifs de toute ma conduite] me rendent content de moi-même, et m'inspirent la fierté d'âme d'un homme qui se sent bien ordonné, et qui ayant eu le courage de faire ce qu'il fallait pour l'être, croit pouvoir s'en imputer le mérite.¹⁷²

La proposition « qui se sent bien ordonné » montre que la description des « motifs » de sa conduite issus, selon l'auteur, toujours de « l'amour des hommes et de la vérité »¹⁷³ lui permet de se sentir « bien ordonné » ; et de prouver son unité psychique. Nous pouvons observer également dans la première rédaction des *Confessions*, le *Manuscrit de Neuchâtel*, que cette description des « motifs » rend l'auteur satisfait de lui-même. Néanmoins, cette fois-ci, il est en même temps conscient du « chaos immense de sentiments si divers, si contradictoires, souvent si vils et quelquefois si sublimes dont [il fut] sans cesse agité »¹⁷⁴ : Rousseau se reconnaît comme un « bizarre et singulier assemblage »¹⁷⁵.

C'est dans le parcours vers la rédaction des *Confessions* que le motif de l'auto-contradiction revient chez Rousseau. Cette œuvre a été rédigée dans un état de tension que créent ces deux piliers qui sont l'observation de sa contradiction et la croyance en son unité intime¹⁷⁶. Les *Confessions* sont donc un sommet de

¹⁷¹ *Lettre à C. de Beaumont*, loc. cit.

¹⁷² *Lettres à Malesherbes*, 4^e Lettre, OC I, p. 1142, c'est nous qui soulignons.

¹⁷³ *Rousseau au pasteur Jean Perdreau*, à Paris, le 28 novembre 1754, CC III, 258, p. 60.

¹⁷⁴ *Ébauches des Confessions*, OC I, p. 1153.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ Cf. KUWASE, art. cit., p. 52 : « les *Confessions* sont écrites afin de démontrer l'unité [de l'auteur] et elles se basent sur une croyance que la vie de l'écrivain porte une forte constance ».

LE MODÈLE DE L'UNITÉ DANS LE *LÉVITE D'ÉPHRAÏM*

l'argument concernant le problème de l'unité qui s'y lie avec celui de la sincérité. Nous allons entrer dans l'analyse d'une œuvre qui a été rédigée dans ce parcours de réapparition de l'auto-contradiction chez Rousseau.

2. Une œuvre de transition : l'arrière-plan historique de la rédaction du *Lévite*

a. L'arrière-plan de la rédaction

Le *Lévite d'Éphraïm* est un écrit qui se situe dans une période entre les publications de textes théoriques comme le *Contrat social* ou l'*Émile* et la rédaction des textes autobiographiques. Nous insistons sur le fait que cette œuvre a été rédigée dans une telle période *transitoire*, car cela nous permet de formuler une hypothèse concernant sa rédaction : l'auteur s'appuie sur la thèse du *moi* présentée dans son *Émile* pour élaborer cette épopée de guerre civile dans l'Israël antique. Modifiant le récit biblique des *Juges* (ch. 19-ch. 21), Rousseau a abordé la rédaction du *Lévite* après le 9 juin 1762 : c'est l'année autour de laquelle la problématique de l'unité de l'auteur a véritablement commencé à émerger avec force et urgence. En fait, Rousseau, après qu'il ait été condamné par le Parlement de Paris, a écrit ce récit sur la route de sa fuite à Motier afin d'échapper à son arrestation¹⁷⁷.

b. Recherches précédentes

Nous pouvons interpréter cette œuvre de plusieurs façons : on considérerait, depuis l'étude de François Van Laere¹⁷⁸, ce « petit poème »¹⁷⁹ en prose comme un texte autobiographique, car il fait penser à la ressemblance entre le personnage principal et l'auteur du récit¹⁸⁰ ou à celle entre l'histoire d'Israël et l'histoire personnelle de Rousseau. D'autre part, il peut être considéré comme un récit dans lequel l'auteur raconte le commencement d'un corps politique (Israël antique), en se basant sur « la

¹⁷⁷ Pour le détail concernant la rédaction du *Lévite*, voir : LABRUSSE, « III. L'ANNÉE 1762 » dans *Le Lévite d'Éphraïm* (éd. TP), pp. 22-27.

¹⁷⁸ VAN LAERE, *Jean-Jacques Rousseau : du phantasme à l'écriture : les révélations du Lévite d'Éphraïm*. L'auteur lui-même souligne la liaison étroite entre sa vie et cette œuvre. Voir les deux fragments suivants : « Projet de préface au *Lévite d'Éphraïm* (1763) » dans *Le Lévite d'Éphraïm* (éd. TP), p. 55 et seq. ; « Fragments relatif au *Lévite d'Éphraïm* (1768 ?) » dans *op. cit.*, p. 57 et seq.

¹⁷⁹ *Confessions*, XV, OC I, p. 586.

¹⁸⁰ LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, p. 14 et sq. ; MAY, *L'autobiographie*, p. 181.

réflexion rousseauiste sur la nature humaine »¹⁸¹ depuis son second *Discours*. Nous considérons également que le *Lévite* reflète cette « réflexion » anthropologique, mais nous ne prendrons pas cette anthropologie *historique* comme notre point de vue analytique. L'analyse autobiographique ne sera pas non plus au centre de notre lecture. Nous soulignerons plutôt les thèses psychologiques ou anthropologiques à partir desquelles l'auteur a élaboré, dans l'*Émile*, son idée de l'unité du *moi*. Il s'agit de la réflexion sur la nature humaine qui se base sur l'observation de l'intimité, à savoir ce que Rousseau appelle le travail « dans la chambre obscure »¹⁸². À travers la lecture du *Lévite*, nous montrerons que cette unité du *moi* fonctionne comme un modèle de la pensée auquel Rousseau se réfère pour développer la rédaction de cette œuvre.

L'unité composée dès son origine par des éléments distincts et contradictoires. Voilà ce que nous allons dégager de cette histoire de la guerre civile. Notre lecture montrera que le *Lévite* est une œuvre dans laquelle l'auteur développe de plusieurs manières ce modèle de l'unité auto-contradictoire, issu de la psychologie de l'*Émile*.

3. La dualité de l'écriture dans le *Lévite d'Éphraïm* : la nature et la vertu

a. « À la manière de Gessner »

Si nous nous référons aux termes de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, le *Lévite* est le produit d'une écriture dans laquelle nous pouvons « découvrir deux principes distincts »¹⁸³. Ce modèle du « bizarre et singulier assemblage » se développe dans cette œuvre en formant une structure fractale. Le neuvième livre des *Confessions* atteste que, dès le moment de sa naissance, cette œuvre a été conçue comme un composé des deux éléments contradictoires :

Dès le lendemain de mon départ, j'oubliai si parfaitement tout ce qui venait de se passer, et le parlement, et Mad^e de Pompadour, et M. de Choiseul, et

¹⁸¹ LABRUSSE, « I. UN ÉCRIT DE CIRCONSTANCE » dans *Le Lévite d'Éphraïm* (éd. TP), p. 17. Cf. « VII. ÊTRE SOI », *op. cit.*, pp. 22-27.

¹⁸² *Ébauches des Confessions*, OC I, p. 1154. Le dispositif optique de la « chambre obscure » (*camera obscura*) fournit lui aussi à l'idée du *moi* un modèle très riche pour concevoir l'unité (imaginaire) issue d'un croisement hétérogène de rayons lumineux d'origines et de natures diverses.

¹⁸³ *Émile*, IV, OC IV, p. 583.

LE MODÈLE DE L'UNITÉ DANS LE *LÉVITE D'ÉPHRAÏM*

Grimm, et d'Alembert, et leurs complots, et leurs complices, que je n'y aurais pas même repensé de tout mon voyage, sans les précautions dont j'étais obligé d'user. Un souvenir qui me vint au lieu de tout cela, fut celui de ma dernière lecture [des *Juges*, ch. 19-21] la veille de mon départ. Je me rappelai aussi les Idylles de Gessner, que son traducteur Hubert m'avait envoyées, il y avait quelque temps. Ces deux idées me revinrent si bien, et se mêlèrent de telle sorte dans mon esprit, que je voulus essayer de les réunir, en traitant à la manière de Gesner [*sic*] le sujet du *Lévite d'Éphraïm*. Ce style champêtre et naïf ne paraissait guère propre à un sujet si atroce, et il n'était guère à présumer que ma situation présente me fournît des idées bien riantes pour l'égayer. Je tentai toutefois la chose, uniquement pour m'amuser dans ma chaise, et sans aucun espoir de succès. À peine eus-je essayé que je fus étonné de l'aménité de mes idées, et de la facilité que j'éprouvais à les rendre. Je fis en trois jours les trois premiers chants de ce petit poème que j'achevai dans la suite à Motiers, et je suis sûr de n'avoir rien fait en ma vie où règne une douceur de mœurs plus attendrissante, un coloris plus frais, des peintures plus naïves, un costume plus exact, une plus antique simplicité en toutes choses, et tout cela malgré l'horreur du sujet, qui dans le fond est abominable ; de sorte qu'outre tout le reste, j'eus encore le mérite de la difficulté vaincue. *Le Lévite d'Éphraïm*, s'il n'est pas le meilleur de mes ouvrages, en sera toujours le plus chéri. Jamais je ne l'ai relu, jamais je ne le relirai sans sentir en dedans l'applaudissement d'un cœur sans fiel qui loin de s'aigrir par ses malheurs s'en console avec lui-même, et trouve en soi de quoi s'en dédommager.¹⁸⁴

Les *Idylles* de Salomon Gessner, traduites en français par Michel Hubert¹⁸⁵, sont une anthologie composée par vingt petits chants et quatre poèmes champêtres qui empruntent leurs motifs à l'*Idylle* de Théocrite¹⁸⁶. Gessner reprend exactement le style de Théocrite : le *nombre* des personnages qui *dialoguent* dans des *scènes* idéalisées, à savoir dans le *locus amœnus*. C'est donc la description d'Arcadie, un âge

¹⁸⁴ *Confessions*, XI, OC I, p. 586 et seq., c'est nous qui soulignons.

¹⁸⁵ GESSNER, *Idylles et poèmes champêtres de M. Gessner*, trad. Michel Hubert, Lyon : Jean-Marie Bruyset, 1762.

¹⁸⁶ Concernant les détails de l'influence de Théocrite à Gessner et son statut dans la tradition de les littératures bucoliques, voir : HIBBERD, *Salomon Gessner: His Creative Achievement and Influence*, notamment, pp. 32-52. Sur le rapport de Rousseau à Gessner, voir également BERCHTOLD, « Rousseau et Gessner. La pastorale des origines et l'origine du mal » dans *Fictions de l'origine (1650-1800)*, pp. 313-333.

d'or du mythe hellénique, que vise cette anthologie¹⁸⁷. Presque tous les chants contiennent une morale qui raconte la vertu (la simplicité ou la pureté) des hommes vivant en ce temps primitif. Pour ce faire, l'auteur emploie non seulement ce motif hellénique, mais aussi celui du temps patriarcal dans l'Ancien Testament¹⁸⁸. Ainsi, il est tout à fait possible que Rousseau ait voulu « trait[er] à la manière de Gessner le sujet du *Lévite d'Éphraïm* » qui se trouve dans les trois chapitres des *Juges*.

b. « Un sujet si atroce » et la vertu rousseauiste

Rousseau décrit également, dans le « Chant premier » (notamment dans son cinquième paragraphe), la vie simple d'une famille autour d'un père âgé¹⁸⁹ ou un *locus amœnus* « sur le penchant du mont d'Éphraïm »¹⁹⁰, où le jeune Lévite habite avec la fille de Bethléem « au bord des ruisseaux »¹⁹¹ murmurants. En outre, comme nous le verrons plus tard, la vertu qui était un élément essentiel pour les *Idylles* occupe une place centrale dans cette œuvre. Toutefois, dans le *Lévite*, la vertu ne signifie plus la simplicité ou la pureté du temps primitif. Elle possède maintenant un caractère judiciaire qui condamne les forfaits des hommes. La vertu rousseauiste se distingue nettement de la bonté naturelle¹⁹² et elle relève de la justice civile qui est rendue possible sous le regard de Dieu. À la différence de l'auteur de « À Daphné »¹⁹³, le narrateur du *Lévite* appelle à la vertu dans l'*invocatio* du chant premier qui définit le cadre littéraire de l'œuvre :

¹⁸⁷ GESSNER, *Idylles*, p. xiv.

¹⁸⁸ Voir « Lamech et Zilla » dans l'« Avertissement du traducteur » (pp. xxiv-xxxv), et notamment, « Préface de l'auteur » (p. xlj) : « L'églogue en un mot nous esquisse un tableau de cet âge d'or qui a sans doute existé autrefois, comme on peut s'en convaincre en lisant l'histoire des Patriarches. La simplicité des mœurs qu'Homère a peintes dans ses écrits, paraît être encore un reste de celles de ce premier âge qui s'étaient conservées dans les temps héroïques ». Cf. FLEURY, *Les mœurs des Israélites, où l'on voit le modèle d'une Politique simple et sincère pour le Gouvernement des États et la réforme des mœurs* (4^e éd.), Paris : La Haye, 1683.

¹⁸⁹ Cf. GESSNER, *op. cit.*, Idylle XIII : Palémon, notamment, p. 64 et seq.

¹⁹⁰ *Le Lévite d'Éphraïm*, II, p. 1213.

¹⁹¹ *Op. cit.*, I, p. 1209.

¹⁹² Nous précisons la distinction entre la bonté naturelle et la vertu dans le premier chapitre de notre Partie III (p. 116 et seq.).

¹⁹³ GESSNER, *op. cit.*, Idylle I : À Daphné, pp. 1-4.

LE MODÈLE DE L'UNITÉ DANS LE *LÉVITE D'ÉPHRAÏM*

Sainte colère de la vertu, viens animer ma voix ; je dirai les crimes de Benjamin, et les vengeances d'Israël ; je dirai des forfaits inouïs, et des châtiments encore plus terribles [...] Ô vous, hommes débonnaires, ennemis de toute humanité ; vous qui, de peur d'envisager les crimes de vos frères, aimez mieux les laisser impunis, quel tableau viens-je offrir à vos yeux ? Le corps d'une femme coupé par pièces ; ses membres déchirés et palpitants envoyés aux douze Tribus ; tout le peuple, saisi d'horreur, élevant jusqu'au Ciel une clameur unanime, et s'écriant de concert.¹⁹⁴

Dans cette *invocatio*, le narrateur formule deux points de vue (celui de la vertu personnalisée et celui du narrateur lui-même) afin de montrer l'unité d'Israël dont il va décrire le sort. Se situant à l'extérieur de cette société civile, ces deux perspectives font apparaître son unité, alors qu'elle est un ensemble des douze Tribus. De plus, la perspective divine figurée comme « colère de la vertu » prépare un autre élément fondamental de cette épopée.

Ce *pathos* de « colère » en tant qu'appel à la punition détermine le mode de relation entre les deux partis qui composent Israël : une relation judiciaire établie par les « forfaits » des Benjaminites¹⁹⁵ et le « châtiment » des autres Tribus israélites : « je dirai les crimes de Benjamin, et les vengeances d'Israël ; je dirai des forfaits inouïs, et des châtiments encore plus terribles ». Ces termes qui relèvent du genre judiciaire déterminent l'aspect essentiel de l'œuvre¹⁹⁶. Les guerres civiles causées par la Tribu de Benjamin ne sont pas un simple conflit entre les Tribus, mais ce sont les conséquences du *crime* commis par leurs « frères », membres d'Israël. C'est ainsi que le narrateur demande justice à la « colère » divine : l'intrigue du *Lévite* entre donc dans l'ordre judiciaire.

¹⁹⁴ *Le Lévite d'Éphraïm*, I, OC II, p. 1208.

¹⁹⁵ Cf. LABRUSSE, « IV. L'ABSENCE DU ROI » dans *Le Lévite d'Éphraïm* (éd. TP), p. 29 : « les brigands de la tribu de Benjamin, en apparence au moins, rendent coupables de tous les crimes possibles : refus de l'hospitalité, homosexualité, tentative de viol sur un Lévite, viol et meurtre de sa concubine ».

¹⁹⁶ ARISTOTE, *Rhétorique*, I, ch. 3 (1358b 20-30) ; II, ch. 2 (1378a 30)- ch. 3 (1780b 30).

4. « Remontons à la source des guerres civiles » : la quête de l'origine

Certes, cette intrigue se réalise dans des scènes du temps primitif, issues des *Idylles*, mais l'auteur n'oublie pas de faire entrer un élément maudit dans ce *status innocentiae* :

Dans les jours de liberté où nul ne régnait sur le peuple du Seigneur, il fut un temps de licence où chacun, sans reconnaître ni magistrat ni juge, était seul son propre maître et faisait tout ce qui lui semblait bon [...] Mais tous les cœurs n'étaient pas également purs, et les méchants trouvaient l'impunité du vice dans la sécurité de la vertu.¹⁹⁷

Jean-François Perrin commente ainsi la première partie de ce texte : « l'auteur des *Discours* projette ici le mythe central de son anthropologie »¹⁹⁸ ; aussi, nous pouvons trouver dans cette description du premier temps d'Israël l'âge d'or mythique issu des *Idylles* ou ce que l'auteur appelle la « véritable jeunesse du Monde »¹⁹⁹ dans laquelle « les jeunes filles venaient chercher de l'eau [au puits] pour le ménage, et les jeunes hommes venaient abreuver leurs troupeaux » et où leur cœur intact « sentit le plaisir de n'être pas seul »²⁰⁰. Toutefois, le *Lévite* n'est pas un texte bucolique qui vise à peindre un tel *locus amœnus*. En effet, un élément meurtrier s'inscrit déjà dans cette origine idéalisée d'Israël en tant qu'unité. Le texte cité décrit la pluralité ou, plus précisément, la structure fondamentale d'auto-contradiction, qui se trouve dans cette unité. Comme nous le verrons plus tard, le *Lévite* est une épopée qui raconte l'histoire d'une unité qui souffre pour conserver son identité. Or, notre chapitre précédent a montré que, vers l'année 1758, Rousseau avait une image de l'homme qui « n'est point un » et dont la nature est un composée des « deux principes distincts »²⁰¹. Nous pouvons donc lire le *Lévite* en nous référant à cette idée de l'unité ; Rousseau emploie, comme dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*, la méthode de rappel du passé y compris l'origine de l'unité, afin de décrire la structure à la fois fondamentale et auto-contradictoire d'Israël. C'est par cette recherche de l'origine que cette contradiction sera mise en lumière :

¹⁹⁷ *Le Lévite d'Éphraïm*, I, p. 1203 et seq, c'est nous qui soulignons.

¹⁹⁸ PERRIN, *Le Chant de l'origine*, p. 179 (cf. VAN LAERE, *op. cit.*, p. 26).

¹⁹⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 2^{de} partie, OC III, p. 171.

²⁰⁰ *Essai sur l'origine des langues*, ch. IX, OC V, p. 405, p. 406.

²⁰¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 583.

LE MODÈLE DE L'UNITÉ DANS LE *LÉVITE D'ÉPHRAÏM*

[...] remontons à la source des guerres civiles qui firent périr une des Tribus, et coûtèrent tant de sang aux autres. Benjamin, triste enfant de douleur, qui donna la mort à ta mère, c'est de ton sein qu'est sorti le crime qui t'a perdu, c'est ta race impie qui put le commettre, et qui devait trop l'expier.²⁰²

Les douze Tribus formées par les descendants des douze fils de Jacob composent l'État israélite. Mais c'est par la naissance du douzième fils, « triste enfant de douleur, qui donn[a] la mort à [sa] mère » que l'élément maudit, à savoir la cause de l'auto-contradiction de l'État, s'inscrit dans l'origine de celui-ci et, par conséquent, que le peuple israélite, sortant de l'âge d'or, se dirige vers celui d'airain (ou de la guerre civile).

Les commentateurs du *Lévite* nous apprennent que Rousseau voit, dans cette scène de la naissance de Benjamin, son autoportrait en tant que « triste fruit » du retour de son père, Isaac, qui partait pour Constantinople après son mariage : ce « fruit » a coûté « la vie à la meilleure des mères »²⁰³. L'ajout de l'adjectif « triste » à une phrase tirée de la *Genèse* (« le fils de ma [= de Rachel] douleur »)²⁰⁴ nous montre la pertinence de notre thèse. En outre, selon Jean-François Perrin, « on ne trouve nulle part dans l'œuvre de Rousseau avant le *Lévite*, ce thème du fils maudit pour avoir tué sa mère en naissant qui ouvre les *Confessions* »²⁰⁵.

La description du passé (notamment de l'origine) que nous venons d'observer est une charnière qui lie l'*Émile* et le premier livre du *Manuscrit de Neuchâtel*. Et cette méthode a toujours le même rôle dans ces trois œuvres : *faire pénétrer les deux aspects contradictoires dans l'unité supposée par le narrateur*. Nous allons maintenant faire une petite digression pour préciser l'effet de cette méthode.

²⁰² *Le Lévite d'Éphraïm*, I, OC II, p. 1208.

²⁰³ *Manuscrit de Neuchâtel*, I, p. 9. Pour le premier livre du *Manuscrit de Neuchâtel*, nous avons consulté à l'édition de Philippe Van Tieghem, qui nous permet de comparer facilement les variantes des *Confessions* : TIEGHEM, *Jean-Jacques Rousseau Les Confessions : texte définitif du manuscrit de Genève avec les variantes du manuscrit de Neuchâtel*. Voir aussi : ROUSSEAU, *Les Confessions : reproduction du manuscrit de Neuchâtel*, postface de Pierre-Paul Clément ; *Les Confessions* (éd. Classiques Garnier), p. 793.

²⁰⁴ *Genèse*, ch. 35, § 18. Suivant les études précédentes, nous avons employé la traduction de Sacy : *La Sainte Bible en latin et en français*, trad. Louis-Isaac Le Maistre de Sacy, Paris, Guillaume Desprez et Jean Desessartz, 1717, t. I, p. 56a. Concernant l'adjectif « triste », voir également notre note de bas de page 208 (*infra*, p. 68).

²⁰⁵ PERRIN, « La régénération de Benjamin. Du *Lévite d'Éphraïm* aux *Confessions* », *Autobiographie et fiction romanesque* 37 (1997), p. 54.

5. Rappel des faits et contradiction en soi-même

Dans le texte du *Manuscrit*, Rousseau décrit son origine à travers les scènes suivantes : une histoire qui commence par le développement de l'amour de ses parents, qui suit le récit de son enfance heureuse et idyllique, et qui en arrive à sa fuite de Genève (une sorte de chute du paradis). Philippe Lejeune met en parallèle cette origine avec l'âge d'or²⁰⁶ que nous venons de voir dans le *Lévite*. Cela signifie que l'auteur présente son enfance comme « l'époque la plus heureuse, et la plus durable » et précise que l'homme « n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver »²⁰⁷. Ce qui fait « sortir » l'enfant Jean-Jacques de cette « époque » est l'exil de Genève de son père.

Par ailleurs, nous pouvons trouver dans cette histoire même idéalisée une souillure ineffaçable, à savoir la mort de sa mère. Après avoir décrit une scène idyllique concernant la rencontre et le mariage de ses parents, l'auteur ajoute : « Je fus le triste fruit de ce retour ; mais je coûtai la vie à la meilleure des mères, et ma naissance fut le premier de mes malheurs »²⁰⁸. La méthode de rappeler et de décrire des événements qui ont eu lieu jadis oblige l'auteur à avouer ce malheur lié à son passé, de sorte que cet acte de *remonter à son origine* ne lui permet pas de peindre une enfance complètement idéale. En outre, l'enfant Rousseau est témoin d'un père qui « perdit la moitié de son être » et qui « passa le reste de sa vie à la pleurer, à parler d'elle »²⁰⁹. Sa voix revient dans la mémoire de son fils : « Rends-la-moi, console-moi d'elle, remplis le vide qu'elle a laissé dans mon âme ». Le parcours que nous venons de voir indique que le rappel d'une naissance qui lui a coûté sa mère exhume de mauvais souvenirs qui lui font reconnaître « le mal » lié à son origine et, de la sorte, l'obligent à le décrire. D'ailleurs, dans la préface, ce « triste fruit » écrit :

Pour moi je serais peu puni qu'il parut de mon vivant même, et je ne regretterais guères l'estime de quiconque pourrait me mépriser après l'avoir lu. J'y dis de moi des choses très odieuses et dont j'aurais horreur de vouloir m'excuser ; mais aussi c'est l'histoire la plus secrète de mon âme, ce sont mes confessions

²⁰⁶ LEJEUNE, *op. cit.*, p. 94, pp. 104-113.

²⁰⁷ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 2^{de} partie, OC III, p. 171.

²⁰⁸ *Manuscrit de Neuchâtel*, I, p. 9 ; *Les Confessions* (éd. Classiques Garnier), p. 793. D'abord, Rousseau a écrit le mot « triste » et, après, il l'a biffé, mais il l'a récrit dans sa version définitive.

²⁰⁹ *Ibid.*

LE MODÈLE DE L'UNITÉ DANS LE *LÉVITE D'ÉPHRAÏM*

à toute rigueur. Il est juste que ma réputation expie le mal que le désir de la conserver m'a fait faire.²¹⁰

Nous pouvons observer dans ce projet un rapprochement entre deux actes : (1) le recueillement en tant qu'observation attentive de sa propre « âme » ; (2) l'acte de remonter à son origine, qui forme une « histoire » en disposant les descriptions des mouvements psychiques selon l'ordre chronologique. Ces deux éléments composent l'acte de confession « à toute rigueur ». Bien que l'auteur tente de décrire une époque idéale (= son enfance), son projet même met en lumière un passé « très odieu[x] et dont [il] aurait horreur de vouloir [s']excuser ». Il est inévitable, donc, pour l'auteur d'osciller entre deux types d'écritures à l'égard de son enfance en tant qu'elle est son origine : l'une qui forme un idéal et l'autre qui présente des figures du mal.

Certes, « les *Confessions* sont écrites afin de démontrer l'unité [de l'auteur] et elles se basent sur une croyance que la vie de l'écrivain porte une forte constance »²¹¹, mais le projet de l'auteur de montrer son unité, en décrivant « l'histoire de [son] âme » en tant que garant de son unité, dévoile, en revanche, des mouvements psychiques « si divers, si contradictoires ».

6. La contamination originaire qui cause l'auto-démembrement

C'est également le rappel des faits qui ont eu lieu qui forme la dualité de l'écriture du *Lévite* dans lequel « la manière de Gessner » et le « sujet si atroce » se réunissent de façon apparemment contradictoire. Dans ce contexte du *Lévite* qui « remont[e] à la source des guerres civiles », l'expression de « fils maudit » proposée par Jean-François Perrin décrit précisément le rôle de Benjamin comme un élément inhérent ou comme un principe inscrit dans l'unité. En effet, c'est la naissance meurtrière qui définit la manière d'être de Benjamin (le donneur de douleur) et celle de ses descendants qui, en démembrant Israël, lui donneront des douleurs. Or, la cause directe qui déclenche les guerres civiles est le meurtre commis par une bande des descendants de ce « triste enfant de douleur » : ils ont tenté de violer²¹² le jeune Lévite issu de la Tribu de prêtre et puis ils ont tué sa conjointe. Après qu'il ait

²¹⁰ *Ébauches des Confessions*, OC I, p. 1155 et seq. ; *Les Confessions* (éd. Classiques Garnier), p. 791.

²¹¹ KUWASE, *art. cit.*, p. 52.

²¹² *Le Lévite d'Éphraïm*, II, OC II, p. 1213-1215.

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DE « RELIGION CIVILE »

emporté son corps chez lui, dans « le penchant du mont d'Éphraïm », il le découpe en douze morceaux. Il les envoie aux douze Tribus d'Israël afin de les supplier de venger la Tribu de Benjamin, de sorte que « le Peuple de Dieu [...] comme un nombreux essaim d'abeilles se rassemblent en bourdonnant autour de leur Roi [= leur Dieu] ». « Les membres de la jeune femme furent rassemblés [en un] et mis dans le même sépulcre »²¹³ et, finalement, la guerre commence après cette cérémonie de funérailles nationales.

Par rapport au *Manuscrit de Neuchâtel*, l'auteur accentue, cette fois, le caractère d'accusation contre le « fils maudit », la véritable origine du démembrement : le père de Jean-Jacques, Isaac, déplore la mort de sa « moitié », quant au père de Benjamin, Jacob, il appelle son fils un « loup ». Il prédit que « Benjamin est un loup dévorant ; au matin il déchira sa proie, et le soir il partagera le butin »²¹⁴. C'est une prophétie que Rousseau a inventée pour son œuvre et, à travers la figure de « proie » démembrée, l'auteur représente la « déchéance originelle »²¹⁵, à savoir le processus de démembrement²¹⁶ d'Israël causé par la naissance de Benjamin.

Suivant l'intrigue des *Juges*, Rousseau raconte les circonstances des guerres entre les armées du « Très-Haut »²¹⁷ et la race du « loup ». Finalement, celle-ci est presque décimée dans les guerres : il ne reste que six cents hommes qui ont fui au « rocher de Rhimmon ». Les autres Tribus discutent afin de trouver le moyen de rétablir la partie « éteinte »²¹⁸ d'Israël ; et elles décident de sacrifier les « habitants de Jabès de Galaad » pour donner leurs vierges aux survivants. En effet, avant même les guerres, ces habitants contestaient la décision publique d'exécuter les « vengeances plus atroces que le forfait »²¹⁹ et ce choix, basé sur un sentiment de pitié, a été considéré comme un crime de lèse-majesté envers leur roi « Très-Haut ». Le *Lévite* se termine par l'épisode du sacrifice des « chastes vierges du Seigneur (de

²¹³ *Op. cit.*, III, OC II, p. 1216.

²¹⁴ *Op. cit.*, IV, p. 1221.

²¹⁵ PERRIN, *Le Chant de l'origine*, p. 184. Perrin interprète la partie « le soir il partagera le butin » comme la prophétie de la réintégration de la Tribu de Benjamin : « Le 'triste enfant de douleur' renaît donc, parce que la prophétie de Jacob est plus forte que la malédiction maternelle; il a cependant fallu que fût presque exterminée la tribu bénite, pour qu'elle réintègre le corps du peuple saint qui, alors seulement, se partage pour elle ».

²¹⁶ Nous pouvons aussi interpréter la figure de « proie » comme une superposition du corps de la conjointe du Lévite et du corps politique Israël.

²¹⁷ *Le Lévite d'Éphraïm*, I, OC II, p. 1209 et passim.

²¹⁸ *Op. cit.*, IV, p. 1220.

²¹⁹ *Ibid.*

LE MODÈLE DE L'UNITÉ DANS LE *LÉVITE D'ÉPHRAÏM*

Silo) »²²⁰, qui synthétise tous les épisodes que nous venons de passer en revue. On peut retrouver, dans cet épisode, la thèse rousseauiste de la vertu dans laquelle l'idée d'auto-contradiction devient essentielle. Pour ce faire, dans les cinq derniers paragraphes du Chant quatrième, Rousseau a pris la peine d'inventer deux personnages qui n'ont aucun rapport avec l'Ancien Testament : une vierge de Silo, Axa, et « le jeune Elmacin auquel elle était promise »²²¹. Ainsi, le *Lévite* qui commence par une *invocatio* à la vertu se termine par un épisode qui raconte la pratique de la vertu.

7. L'auto-contradiction et la vertu rousseauiste

Nous expliquerons plus précisément ce que signifie pour Rousseau le mot « vertu », dans le chapitre 1 de notre Partie III. Il nous suffit de noter ici que l'on ne peut pas comprendre la vertu rousseauiste sans prendre en compte la situation de la guerre civile. La vertu signifie, chez Rousseau, la « force » de choisir un acte dans le conflit interne causé par des injonctions distinctes et contradictoires : « ce mot de vertu signifie *force*. Il n'y a point de vertu sans combats, il n'y en a point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre cœur »²²². Cette thèse nous dirige vers les trois motifs qui se trouvent dans le *Lévite* : (1) le choix libre de la conjointe qui abandonne la vie familiale, c'est-à-dire communautaire, pour l'amour privé envers le jeune Lévite qui habite comme un ermite dans le *locus amœnus* ; (2) le choix libre des habitants de Jabès qui rejettent, pour « leur injuste pitié »²²³ envers leurs semblables qui vont bientôt périr²²⁴, la vengeance en tant que décision d'Israël qui demande ardemment la justice ; (3) le choix libre d'Axa qui abandonne son amour privé envers Elmacin pour le désir politique de « rétablir en son entier la race de Jacob mutilée »²²⁵. Par rapport aux habitants de Jabès qui abandonnent leur colère

²²⁰ Variante (g) de la page 1223, OC II, p. 1925.

²²¹ *Le Lévite d'Éphraïm*, IV, OC II, p. 1222.

²²² *Lettre à M. De Franquières*, OC IV, p. 1143.

²²³ *Le Lévite d'Éphraïm*, IV, OC II, p. 1220.

²²⁴ Cf. *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Préface, OC III, p. 125 et seq., c'est nous qui soulignons : « méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables ».

²²⁵ *Le Lévite d'Éphraïm*, IV, OC II, p. 1220.

envers le forfait, elle décide librement²²⁶ dans la solitude de subordonner sa passion particulière ou privée à la volonté générale d'Israël ; les autres vierges de Silo vont suivre sa décision. Nous pouvons observer, dans cet acte de choix d'une Israélienne, l'auto-contradiction d'un individu déchiré en deux²²⁷ personnes.

Mais peut-on considérer qu'un tel choix, en tant qu'acte civil, a un statut absolu et incontestable dans le *Lévite* ? Notre réponse est négative. En effet, Rousseau décrit, dans le Chant premier, le conflit interne de la conjointe qui s'écarte de la vie dans la société et entre dans le monde idyllique qui nous fait évoquer le second *Discours*. Ce choix de la conjointe fonctionne comme contrepoids de celui d'Axa et, donc, le relativise. Ce contrebalancement qui se trouve entre le Chant premier et le quatrième signifie que l'auteur ne s'intéresse pas à l'évaluation de chaque choix particulier, mais veut plutôt décrire *la structure de l'auto-contradiction* qui rend possible l'acte vertueux.

Les deux filles vertueuses, la conjointe (dans le Chant premier) et Axa (dans le Chant quatrième), sont les deux extrêmes qui ouvrent et encadrent l'histoire du *Lévite*. Ce contexte nous permet d'interpréter la guerre civile que raconte le Chant troisième : cette guerre civile peut être entendue comme un conflit entre deux principes qui forment « le moi commun »²²⁸ à savoir Israël. En ce sens, l'ensemble de ces conflits est un processus de réalisation de la justice qui était, d'ailleurs, le propos de l'*invocatio* par laquelle cette épopée commençait. Nous insistons sur le fait que la Tribu de Benjamin est décrite comme les « enfants de Bélial » qui bravent « le Ciel comme les Cyclopes du Mont Etna »²²⁹. Cela signifie que cette partie d'Israël fonctionne, dans cette épopée, comme un principe qui s'oppose à la volonté divine, et que les autres Tribus, « partagé[es] entre la justice et la pitié », combattent

²²⁶ *Le Lévite d'Éphraïm*, IV, OC II, p. 1222, c'est nous qui soulignons : « Mais les pères, indignés de l'ouvrage fait à leurs filles, ne cessaient point leurs clameurs. Quoi ! s'écriaient-ils avec véhémence, des filles d'Israël seront-elles asservies et traitées en esclaves sous les yeux du Seigneur ? Benjamin nous sera-t-il comme le Moabite et l'Iduméen ? Où est la liberté du peuple de Dieu ? Partagée entre la justice et la pitié, l'assemblée prononce enfin que les captives seront remises en liberté et décideront elles-mêmes de leur sort ».

²²⁷ Cf. AUGUSTINUS, *Confessiones*, I. VIII, cap. 5, § 10 : « *dissipa[re] animam meam* [déchirer mon âme en deux] ».

²²⁸ *Du contrat social*, I, ch. 6, OC III, p. 361. Olivo-Poindron explique que Rousseau a élaboré le concept « le moi commun » en s'appuyant sur le moi humain issu de la pensée pascalienne : OLIVO-POINDRON, « Du moi humain au moi commun. Rousseau lecteur de Pascal », *Les études philosophiques* 95 (2010), pp. 557-595.

²²⁹ *Le Lévite d'Éphraïm*, II, OC II, p. 1213.

LE MODÈLE DE L'UNITÉ DANS LE *LÉVITE D'ÉPHRAÏM*

au nom du contrat avec Dieu. L'ensemble de cette guerre civile est donc une auto-contradiction qui se déroule, par rapport à la volonté divine, entre deux principes distincts au sein d'une même unité.

C'est certes la lecture des textes pascaliens, lockéens ou chimiques qui ont rendu possible la conception d'une unité en tant que composée d'éléments distincts ; mais, ce modèle de « bizarre et singulier assemblage » était indispensable pour Rousseau afin de développer sa propre pensée (la thèse sur la vertu, par exemple). Ce modèle était utile lorsqu'il a contesté des critiques qui se trouvaient par exemple dans le *Mandement* de l'Archevêque de Paris où on lui a reproché son caractère d'incohérence ou d'insincérité. En réponse à cette accusation, Rousseau a reformulé cette image d'incohérence non seulement comme la preuve de sa sincérité, mais aussi comme *la condition nécessaire des actes vertueux*. Ce sont, d'une part, des textes rédigés à la fin des années 1750 (les *Lettres morales* ou l'*Émile*, par exemple), d'autre part, des débats avec ses adversaires (comme Diderot) qui ont préparé cette stratégie conceptuelle de Rousseau (comme nous le verrons dans notre prochain chapitre, dans le débat avec Diderot). Ses textes rédigés à la fin des années 1750 montrent l'influence des pensées empiristes, mais nous avons souligné l'importance de la thèse lockéenne concernant le concept du *moi* que l'on peut avoir par le recueillement (le rappel des faits et l'observation de ce qui se passe dans le cœur). Avec l'idée de l'histoire établie dans son second *Discours*, le *moi* et le recueillement deviennent les armes conceptuelles qui prouveront toute leur force dans la rédaction des *Confessions*, le livre qui vise à prouver l'unité de l'auteur.

Le *Lévite* se situe à un point nodal dans cet itinéraire qui conduit aux *Confessions*. C'est pour cela que, comme nous l'avons vu ci-dessus, nous pouvons y observer ces trois procédés centraux dans ce moment particulier de sa pensée. (a) Rousseau emploie dans cette épopée le modèle de l'unité du *moi* à plusieurs niveaux (de l'unité d'un individu jusqu'à celle du corps politique), de sorte que ce modèle forme une structure fractale. (b) En s'appuyant sur la méthode de recueillement, Rousseau remonte à l'origine d'Israël que forment les descendants des douze fils de Jacob et explique que la cause des guerres civiles d'Israël est déjà inscrite dans cette origine : c'est la naissance meurtrière de Benjamin qui aboutit finalement à ce conflit interne. (c) C'est enfin l'épisode d'une fille vertueuse, Axa, insérée dans la dernière partie de l'épopée, qui fait connaître aux lecteurs que l'auto-contradiction n'est pas ce que l'on doit blâmer, mais, au contraire, la condition des actes vertueux.

CHAPITRE 2

DATATION DE LA RÉDACTION DU *MANUSCRIT DE GENÈVE*

Introduction

Notre deuxième chapitre vise à étudier principalement le *Manuscrit de Genève* du *Contrat social*, dans lequel on trouve un texte que l'on peut considérer comme un brouillon de ce que Rousseau écrira sur la religion civile. Cette étude est à relier au chapitre suivant, dans lequel nous poursuivrons le processus d'élaboration de la notion de « religion civile » chez Rousseau, conçue par Rousseau comme un art de faire penser mobilisant l'auto-contradiction et le dilemme moral.

a. Définition du *Manuscrit de Genève*

En 1882, Georges Streckeisen-Moultou a offert à la Bibliothèque de Genève un cahier appelé aujourd'hui *Manuscrit de Genève*. Celui-ci a été présenté publiquement par Eugène Ritter quelques mois plus tard dans le *Journal de Genève* (n° 88)²³⁰. Nous disposons de plusieurs éditions critiques depuis l'étude d'Alexandre S. Alexeev jusqu'à celle de Simone Goyard-Fabre dans les nouvelles *Œuvres complètes* (l'Édition thématique du tricentenaire) en 2012²³¹.

Précisons d'abord ce que nous entendons par « Manuscrit de Genève ». Cette expression peut en effet désigner au moins quatre objets différents : l'état primitif du

²³⁰ RITTER, « Notice sur les manuscrits de J.-J. Rousseau, légués à la Bibliothèque publique par M^{me} Streckeisen-Moultou », *Journal de Genève* 88, le 14 avril 1882, p. 5 (Supplément), notamment, col. 5.

²³¹ Par exemple : ALEXEEV, *Relation de la doctrine politique de J.-J. Rousseau à la vie publique de Genève*, Études de J.-J. Rousseau, t. II, Moscou : A. L. Vasilieva, 1887, pp. III-LXXXIII ; *Du contrat social* éd. Edmond DREYFUS-BRISAC, Paris : Félix Alcan, 1896, pp. 243-303 (dorénavant, éd. DB) ; VAUGHAN, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, vol. I, Cambridge: Cambridge University Press, 1915, pp. 434-511 ; *Du contrat social* (1^e version), OC III, pp. 279-346 (l'édition de Robert DERATHÉ) ; *Du contrat social ou Essai sur la forme de la république (Manuscrit de Genève)*, éd. Groupe Jean-Jacques Rousseau, Paris : Vrin, 2012 (dorénavant, éd. GR) ; *Du contrat social* (1^e version), ET V, pp. 351-456 (l'édition de Simone GOYARD-FABRE).

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DE « RELIGION CIVILE »

Contrat social, la pensée politique de Rousseau²³², le *cahier* et enfin le *texte* rédigé dans ce cahier. Pour notre part, nous appelons *Manuscrit de Genève* l'ensemble des 72 feuillets reliés en forme de *cahier*, autrement dit, le *Manuscrit de Genève* n'est rien d'autre que cet objet physique conservé à la Bibliothèque de Genève (cote Ms. fr. 225). Une copie destinée à l'impression se trouve au recto de chaque feuillet (265×190 mm). C'est un texte qui explique la constitution de l'État. En le remaniant, Rousseau a publié en 1762 le *Contrat social* chez Marc-Michel Rey. C'est pour cela que l'on considère souvent cette copie mise au net comme la première version de ce livre sur la théorie politique.

L'examen attentif de la matérialité du *Manuscrit de Genève* montre que « le recto et le verso de chaque feuillet portent un cadre finement tracé [notre précisions : à la main par un crayon rouge] qui délimite des marges »²³³ et le texte sur le recto est écrit soigneusement à l'intérieur de ce cadre ; « à juger par la beauté de l'écriture et la rareté des corrections »²³⁴, on voit facilement que cette « copie que Rousseau a faite avec son écriture des dimanches »²³⁵ est destinée à l'impression²³⁶. Cela signifie que Rousseau avait l'intention de publier un texte politique dont la composition est bien différente de celle du *Contrat social*. On considère également que l'ensemble des feuillets dans le *Manuscrit de Genève* est l'une des parties d'une copie destinée à l'impression dont le reste a été perdu. En effet, le texte s'arrête tout d'un coup à la dernière page (recto du feuillet 72) : on y trouve seulement les trois premiers paragraphes du premier chapitre de la troisième partie et le texte s'arrête (sans point final) à la troisième ligne du dernier paragraphe. On peut en déduire que le *Manuscrit de Genève* est la première moitié d'une copie rédigée soigneusement pour l'impression (et dont l'autre moitié est perdue).

²³² Par exemple : Schinz, « La question du 'Contrat social' » dans *Revue d'Histoire littéraire de la France* 19 (1912), p. 760.

²³³ BACHOFEN et al., « Introduction » dans *Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 9.

²³⁴ DREYFUS-BRISAC, « Introduction » dans *Du contrat social* (éd. DB), p. IX.

²³⁵ RITTER, *art. cit.*

²³⁶ DREYFUS-BRISAC, *op. cit.*, p. IX ; MASSON, « Question de chronologie rousseauiste », dans *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, n° 9 (1913), p. 52 ; VAUGHAN, *op. cit.*, p. 434 ; DERATHÉ, « Introduction », *OC* III, p. LXXXII ; BACHOFEN et al., *op. cit.*, p. 9 et seq.

DATATION DE LA RÉDACTION DU *MANUSCRIT DE GENÈVE***b. Importants remaniements de la *Cop. 01***

Vers le milieu de l'année 1760, Rousseau a décidé de remanier totalement cette première copie, que nous appellerons dorénavant *Cop. 01*. Au cours de la révision qu'il effectue pour ce travail, Rousseau a ajouté plusieurs biffages et fragments sur deux côtés des feuillets. C'est de cette façon, par exemple, qu'il a rédigé le fameux brouillon concernant la religion civile que nous analyserons en détail dans notre prochaine partie.

L'auteur a écrit ce brouillon au verso de feuillets d'un chapitre intitulé « Du Législateur ». Les commentateurs ont souligné le rapport entre ce brouillon et les deux derniers paragraphes de ce chapitre. Nous examinerons plus tard²³⁷ le rapport entre les trois textes biffés qui se trouvent dans les trois chapitres du *Manuscrit de Genève*, à savoir le chapitre 3 du Livre I et les chapitres 2 et 4 du Livre II. L'étude du débat qui s'est déroulé à partir du début 1757 avec Diderot et sa « ligue »²³⁸ nous montrera l'importance de ces trois textes qui expliquent un problème moral du contrat social en tant que système politique.

c. Datation du *Manuscrit de Genève*

Mais il faut d'abord établir quelques faits biographiques pour étudier le *Manuscrit de Genève* sous cet angle polémique. Le premier problème concerne la datation de la rédaction de la *Cop. 01* dont le *Manuscrit* fait partie. Nous considérons que Rousseau a rédigé cette copie, y compris les ajouts lors du remaniement, entre janvier et décembre 1760. Si cela est vrai, alors il n'est pas anachronique de chercher des traces du débat avec ces adversaires dans le processus d'intégration des fragments politiques qui se cristalliseront finalement dans la *Cop. 01*. La vérification des faits historiques est également essentielle pour la datation de la rédaction du brouillon concernant la religion civile²³⁹.

DEUX MÉTHODES DE DATATION : SCHINZ ET MASSON

Comme le débat entre Albert Schinz et Pierre-Maurice Masson²⁴⁰ l'indique de manière symptomatique, il y a deux moyens de dater le *Manuscrit de Genève*, aux-

²³⁷ Voir *infra* : Partie III, chapitre 3, notamment, pp. 168-173.

²³⁸ Voir *infra* : Partie III, ch. 1.

²³⁹ Voir notre prochain chapitre, notamment, pp. 104-109.

²⁴⁰ SCHINZ, *art. cit.* ; MASSON, *art. cit.* Cf. BEAULAVON, « La question du *Contrat social* — une fausse solution » dans *Revue d'Histoire littéraire de la France* 20 (1913) notamment,

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DE « RELIGION CIVILE »

quelles nous nous référons nous-mêmes pour notre étude portant sur la *Cop. 01*. Le long article de Schinz propose une *méthode philosophique* : il s'agit ici de situer les thèses dégagées du *Manuscrit* dans le « système philosophique complet »²⁴¹ de Rousseau depuis son premier *Discours*. De son côté, Masson propose une méthode qui se base sur une chronologie composée de données factuelles et dégagées des *Confessions*, des correspondances et de divers fragments rédigés par Rousseau : il s'agit ici de la date de rédaction la plus convenable pour cette chronologie. C'est pour préciser sa position par rapport à l'étude de Schinz que Masson a proposé cette *méthode chronologique* employée par toutes les éditions critiques. Nous l'adoptons *pour l'essentiel*, car d'une part, elle s'appuie sur des données fondamentales accessibles à tous les lecteurs et, d'autre part, elle permet de restituer le contexte historique des thèses que l'on trouve dans le *Manuscrit de Genève*. D'un point de vue plus général, si ces deux méthodes complémentaires sont toutes les deux indispensables pour élucider le problème de la datation, elles doivent être distinguées nettement dans le cours de la démonstration.

DEUX ÉTAPES POUR RÉSOUDRE LES PROBLÈMES CHRONOLOGIQUES

Nous ne nous étendrons pas sur les problèmes de datation du *Manuscrit de Genève* dont les commentateurs donnent déjà des explications détaillées. Nous nous contenterons de faire un état des lieux concernant les thèses proposées. Pour ce faire, notre parcours s'articulera en deux grandes étapes : dans un premier temps, en examinant les quatre textes les plus importants, nous préciserons l'essentiel de la datation de la *Cop. 01* ; il s'agira ici de trouver une explication pertinente qui ne contredise pas les quatre descriptions qui se trouvent dans le Livre X des *Confessions* et dans trois correspondances échangées entre Rousseau et son imprimeur hollandais Marc-Michel Rey (CC 1104, CC 1200 et CC 1604). Nous présenterons, dans un deuxième temps, les explications généralement proposées par nos prédécesseurs pour résoudre les difficultés soulevées par ces textes, et nous reviendrons pour l'occasion sur la distinction entre le processus concret de rédaction de la *Cop. 01* et la formation de ce que Robert Derathé a appelé « l'essentiel de [la] doctrine politique »²⁴² de Rousseau, ce qui relève plutôt de la méthode philosophique d'Albert Schinz.

p. 591 et seq.

²⁴¹ SCHINZ, *art. cit.*, p. 752.

²⁴² DERATHÉ, *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 59.

DATATION DE LA RÉDACTION DU MANUSCRIT DE GENÈVE

Il importe pour cette étude de la datation de distinguer *deux périodes* essentiellement différentes : celle de la rédaction et celle de la formation du noyau de la pensée politique de l'auteur, qui se développera finalement dans le *Contrat social*. La première question relève d'un problème purement historique et la dernière plutôt d'un problème philosophique ou théorique. En employant le concept hégélien de « moment », le commentaire du Groupe Jean-Jacques Rousseau explique ainsi ce dernier problème : « tout semble converger pour situer sa datation au plus proche de l'année 1756 »²⁴³. C'est du processus de rédaction *après* la formation de ce « moment théorique » de Rousseau que nous traiterons principalement dans notre étude.

En poursuivant ce processus, nous observerons des traits *textuels* du *Manuscrit de Genève*, plutôt que « l'essentiel de sa doctrine politique » que l'on peut abstraire du texte. Prenons un exemple qui se trouve dans le second chapitre, dans lequel Rousseau critique l'article « DROIT NATUREL » de Denis Diderot²⁴⁴. On a beaucoup parlé de l'argument que Rousseau a avancé en réfutation de la doctrine du droit naturel ; celle-ci s'appuie sur la thèse aristotélicienne de sociabilité naturelle que Diderot lui-même a employée pour la rédaction de son article. Il importe aux études de ce débat théorique entre les deux frères ennemis de préciser le *système philosophique* que Rousseau a construit à travers les rédactions de ses œuvres politiques, à savoir les deux *Discours*, l'*Économie politique* et la *Cop. 01*.

Nous nous attacherons toutefois ici plutôt à la réaction *agressive* de Rousseau, que l'on peut observer dans le contre-argument du second chapitre. Il s'agit d'une agressivité personnelle qui vise un individu particulier, Diderot. On ne trouve pas, dans les trois autres écrits politiques, de telles réactions par rapport à un individu. Vérifions maintenant quelques faits historiques qui forment une partie de l'arrière-plan de ce différend²⁴⁵.

²⁴³ BACHOFEN et al., *op. cit.*, p. 17, c'est nous qui soulignons. Cf. DERATHÉ, *op. cit.*, p. 59 : « tout nous porte à croire qu'en 1754 [c'est-à-dire, lors de la rédaction de l'article « Économie politique » de l'*Encyclopédie*] Rousseau était déjà en possession de l'essentiel de sa doctrine politique ».

²⁴⁴ *Enc.*, t. V, s. v. « DROIT NATUREL », 115a-116b. Nous analyserons cet article dans la deuxième section du chapitre 2 de notre Partie III.

²⁴⁵ Nous reviendrons à ce différend entre Rousseau et Diderot dans le premier chapitre de notre Partie III).

1. Date de la rédaction de la *Cop. 01*

a. Renonciation aux *Institutions politiques*

Un texte du Livre X des *Confessions* suggère que Rousseau a commencé la rédaction ou la composition de la *Cop. 01* après janvier 1760. On cite souvent ce passage pour dater le *Manuscrit de Genève*, mais aucun chercheur à notre connaissance ne s'est encore livré à une observation attentive des enjeux financiers qui y sont développés :

Le produit de la Lettre à d'Alembert et de La nouvelle Héloïse avait un peu remonté mes finances qui s'étaient fort épuisées à l'Ermitage. Je me voyais environ mille écus devant moi. L'*Émile* auquel je m'étais mis tout de bon quand j'eus achevé l'*Héloïse* était fort avancé, et son produit devait au moins doubler cette somme. Je formai le projet de placer ce fond de manière à me faire une petite rente viagère qui put avec ma copie me faire subsister sans plus écrire. J'avais encore deux ouvrages sur le chantier. Le premier était mes *Institutions politiques*. J'examinai l'état de ce livre, et je trouvai qu'il demandait encore plusieurs années de travail. Je n'eus pas le courage de le poursuivre, et d'attendre qu'il fût achevé pour exécuter ma résolution. Ainsi renonçant à cet ouvrage, je résolus d'en retirer ce qui pouvait se détacher, puis de bruler tout le reste, et poussant ce travail avec zèle, sans interrompre celui de l'*Émile*, je mis en moins de deux ans la dernière main au Contrat social.²⁴⁶

Les parties soulignées indiquent le fait que Rousseau « examin[a] l'état » des *Institutions politiques* après janvier 1760. Pourquoi ? Nous pouvons répondre à cette question en deux étapes. D'abord, en employant le plus-que-parfait, puis l'imparfait, Rousseau précise dans les deux premières phrases : « le produit de la Lettre à d'Alembert et de La nouvelle Héloïse avait un peu remonté mes finances qui s'étaient fort épuisées à l'Ermitage. Je me voyais environ mille écus devant moi ». L'usage du plus-que-parfait puis de l'imparfait indique nettement une relation de conséquence : (1) Rey a accompli les paiements des deux œuvres ; (2) par conséquent, les finances épuisées de Rousseau ont retrouvé un niveau proche de sa situation antérieure.

Ensuite, ce « produit » des deux œuvres lui a permis d'élaborer son projet concret pour « renoncer totalement à la grande société, à la composition des livres, à tout

²⁴⁶ *Confessions*, X, OC I, p. 516, c'est nous qui soulignons.

DATATION DE LA RÉDACTION DU MANUSCRIT DE GENÈVE

commerce de littérature, et à [le] renfermer pour reste de [ses] jours dans la sphère étroite et paisible »²⁴⁷. En se basant sur les « mille écus » que ce « produit » a réalisés, Rousseau calcule d'abord ses ressources nécessaires pour passer « le reste de [ses] jours » ; puis, il élabore le calendrier de ses travaux, à savoir des rédactions en cours, y compris celle de l'*Émile* et des *Institutions politiques*. Ainsi, Rousseau « examin[a] l'état de ce livre » après le dernier paiement de son imprimeur pour la *Julie*, de sorte qu'il s'est résolu de composer la *Cop. 01* en abandonnant les *Institutions politiques*. Regardons cela de plus près.

Au mois de mai 1758, Rousseau a reçu de l'imprimeur Rey une lettre de change de 30 louis (= 120 écus²⁴⁸) pour la *Lettre à d'Alembert*²⁴⁹. À la suite de cela, dans sa lettre datée du 24 octobre, Rousseau écrit :

Voici mes conditions. Le recueil contiendra quatre volumes in 12. Peut-être cinq ; plusieurs nouvelles pièces, et quelques additions aux autres. Vous me donnerez pour cela soixante louis.

Le prix des Lettres [= la *Nouvelle Héloïse*] est déjà fait à quinze louis chaque partie, ce qui fait quatre-vingt-dix louis.²⁵⁰

L'imprimeur accepte cette proposition²⁵¹. Ces paiements s'accomplissent vers le 16 ou le 17 janvier 1760 (il semble que Rey a payé en réalité 55 louis pour le recueil)²⁵². D'après la note marginale que Rey a écrite dans la lettre de Rousseau (CC 716), 55 louis valent « 1320 francs » (= 220 écus) et 90 louis valent « 2160 francs » (= 360 écus)²⁵³. Or, les séjours à l'Ermitage (du 9 avril 1756 au 15 dé-

²⁴⁷ *Op. cit.*, p. 515.

²⁴⁸ Pour les détails des calculs des monnaies, voir notre note 251.

²⁴⁹ *Marc-Michel Rey à Rousseau*, à Amsterdam, le 24 mai 1758, CC V, 646, p. 79. Voir également : *Rousseau à François Coindet*, à Montmorency, le 31 mai 1758, *op. cit.*, 650, p. 87.

²⁵⁰ *Rousseau à Marc-Michel Rey*, à Montmorency, le 24 octobre 1758, *op. cit.*, 716, p. 187.

²⁵¹ *Marc-Michel Rey à Rousseau*, à Amsterdam, le 31 octobre 1758, *op. cit.*, 723, p. 200 et seq.

²⁵² Concernant le « dernier paiement » de Rey voir : *Rousseau à Marc-Michel Rey*, [à Montmorency], [le 18 janvier 1760], CC VII, 927, p. 11. Pour les données concernant la lettre de change, voir : *Begon de Saint-Venant à Rousseau*, à Rouen, le 13 janvier 1760, CC VII, 922, p. 6 ; *Rousseau à François Coindet*, [à Montmorency], [le 16 janvier 1760], *op. cit.*, 925, p. 9 (notamment, la note a de l'éditeur Leigh).

²⁵³ *Rousseau à Marc-Michel Rey*, à Montmorency, le 24 octobre 1758, *op. cit.*, 716, p. 188, note explicative g : « ici, Rey a noté sur le ms. : 'ou 2160^{ff}' ». Cf. *Marc-Michel Rey à Rousseau*, à Amsterdam, le 31 octobre 1758, CC V, 723, p. 200 : « 90 louis font 2160 francs ». Rey calcule le prix des œuvres avec le taux des monnaies, fixé par l'*Arrêt du Conseil d'État*

cembre 1757) ont épuisé les finances de Rousseau qui avait environ « deux mille francs » (= environ 333 écus) au mois de janvier 1756²⁵⁴ : d'après le Livre X des *Confessions*, Rousseau a dépensé environ 192 écus²⁵⁵ durant ces jours dans la grande société et durant les quelques mois qui ont suivi son déplacement à Mont-Louis (Montmorency), de sorte qu'il n'avait que 120 écus environ (ou un peu plus) vers la fin 1759. Donc, les paiements de Rey (700 écus) ont finalement augmenté cette somme d'*au moins* 820 écus. C'est la somme, « environ mille écus », dont parle Rousseau dans le Livre X des *Confessions*.

Rousseau « examin[a] l'état » des *Institutions politiques* « sur le chantier » après ces paiements, de sorte qu'il s'est résolu à renoncer à achever cet ouvrage. Il a décidé « d'en tirer ce qui pouvait se détacher » afin de le remanier finalement dans la *Cop. 01* y compris une partie du *Manuscrit de Genève*, « puis de bruler tout le reste ». Le Livre X des *Confessions* et la définition du *Manuscrit* que nous venons de préciser²⁵⁶ attestent que la rédaction de la *Cop. 01* a commencé à partir du printemps de l'année 1760²⁵⁷.

b. Problème de la copie mise au net

Nous devons maintenant nous demander quand la copie mise au net qui se trouve aujourd'hui sur le recto du *Manuscrit de Genève* s'est achevée. Comme nous

du Roi (promulgué le 26 mai 1726). Voici le cours des monnaies déterminé par cet *Arrêt* :

1 louis (d'or) : 24 livres : 24 francs

1 écus (d'or) : 6 livres : 6 francs

Pour des données concrètes, voir : *Édit du Roi, qui ordonne une fabrication de nouvelles espèces d'or et d'argent*. Donné à Marly au mois de janvier 1726. art. I, p. 6. *Arrêt du Conseil d'État du Roi, pour l'augmentation des espèces et matières d'or et d'argent*. Du 26. mai 1726, p. 2. Voir également : ABOT DE BAZINGHEN, *Traité des monnaies et de la juridiction de la cour des monnaies*, t. I, p. 539 et seq. et p. 646 (cf. t. II, p. 470). BONNEVILLE, *Traité des monnaies d'or et d'argent qui circulent chez les différents peuples*, p. 8 et p. 16 ; CLAIRAND, *Monnaies de Louis XV : Le temps de la stabilité monétaire 1726-1774*, p. 161.

²⁵⁴ *Confessions*, IX, OC I, p. 402.

²⁵⁵ *Op. cit.*, X, p. 515, c'est nous qui soulignons : « Je puis assurer que j'ai bien versé vingt-cinq écus chez Madame d'Houdetot à Eaubonne où je n'ai couché que quatre ou cinq fois, et plus de cent pistoles [= 1000 francs ou environ 167 écus] tant à Épinay qu'à la Chevrette pendant les cinq ou six ans que j'y fus le plus assidu ». *Dictionnaire de Trévoux* (5^e éd.), t. VI, p. 7, s. v. PISTOLE : « Aujourd'hui en France la *pistole* n'est plus qu'une monnaie de compte, valant dix livres ».

²⁵⁶ Voir *supra*, p. 75 et seq.

²⁵⁷ Lors de la soutenance de cette thèse, ainsi que dans son rapport, Bruno Bernardi a éclairci la partie la plus fragile de notre argument de la datation. Concernant cette objection, voir notre Appendice 6.

DATATION DE LA RÉDACTION DU MANUSCRIT DE GENÈVE

l'avons vérifié plus haut, ce cahier contient la première partie d'une copie destinée à l'impression. C'est la copie que nous avons proposé d'appeler *Cop. 01*. Or, Rousseau y ajoutera des textes et des biffages en vue de la remanier totalement. La vraie question est de savoir quand cette *Cop. 01*, avant ce travail de remaniement, s'est achevée. La lettre de Rousseau, datée le 21 septembre 1760 (CC 1104), indique que la copie a été terminée avant cette date. L'éditeur de la *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, Ralph A. Leigh, a reconstitué cette lettre perdue aujourd'hui et il commente le fait que Rousseau « veut bien lui [= Rey] confier le manuscrit d'un ouvrage nouveau »²⁵⁸. Cela signifie que, lors de la rédaction de cette lettre (CC 1104), il avait un « manuscrit » qu'il avait pu confier à son imprimeur. Nous considérons que c'était la *Cop. 01* avant remaniement, car on ne confie pas normalement à l'imprimeur une copie à remanier.

En fait, CC 1104 est la première lettre (écrite en 1760) qui parle du « manuscrit d'un ouvrage nouveau ». Nous pouvons connaître la partie essentielle de cette lettre perdue grâce à la lettre rédigée par Rey vers le 7 octobre :

Je suis fâché de ne pouvoir pas répondre aussi amplement que je voudrais à votre lettre du 21 septembre. Puisque vous voulez attendre mon arrivée chez vous pour votre nouveau Ms., je vous prie de le faire, je compte que nous serons d'accord ou je serais bien trompé.²⁵⁹

Avant la réception de cette lettre, Rey n'avait aucune information à l'égard de la *Cop. 01*. En effet, dans la lettre datée du 7 août, par exemple, il écrit ainsi :

Puisse-je savoir sans indiscretion
de quoi ce mnc. traite
Le prix que vous voulez
Sa grosseur en calculant sur Julie où la prenant pour modèle
la quantité de volumes.²⁶⁰

Il semble que Rousseau lui-même a voulu garder le sujet du manuscrit secret²⁶¹. Mais quels éléments permettent d'identifier ce manuscrit avec la *Cop. 01* ?

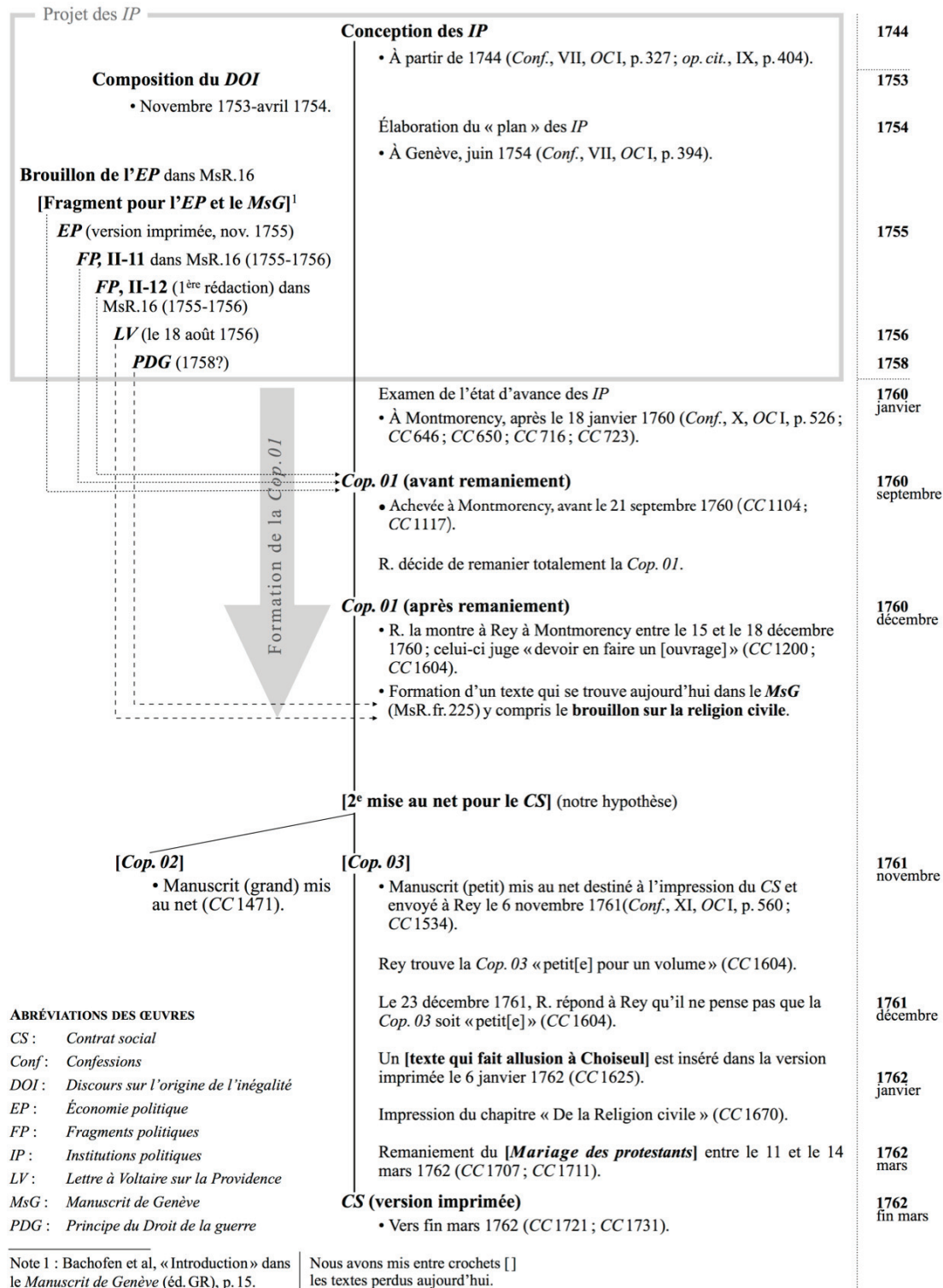
²⁵⁸ Rousseau à Marc-Michel Rey, [à Montmorency], [le 21 septembre 1760], CC VII, 1104, p. 238 (cette lettre a été reconstruite par l'éditeur Leigh).

²⁵⁹ Marc-Michel Rey à Rousseau, [à Amsterdam], [vers le 7 octobre 1760], *op. cit.*, 1117, p. 253, c'est nous qui soulignons.

²⁶⁰ *Ibid.*

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DE « RELIGION CIVILE »



²⁶¹ Marc-Michel Rey à Rousseau, [à Amsterdam], [le 27 septembre 1760], *op. cit.*, 1109, p. 243. Cf. Rousseau à Marc-Michel Rey, à Montmorency, le 7 septembre 1761, CC IX, 1534, p. 221.

DATATION DE LA RÉDACTION DU MANUSCRIT DE GENÈVE

Rousseau a montré à Rey la *Cop. 01* lors de sa visite à Montmorency en décembre 1760. Relisons la phrase « vous [= Rousseau] voulez attendre mon arrivée chez vous pour votre nouveau Ms. ». Une lettre de Rousseau datée du 23 décembre 1761 atteste sa visite de l'année précédente :

Faites aussi attention qu'on n'aille pas mettre *politique* au lieu de *politie*, partout où j'ai écrit ce dernier mot ; mais qu'on suive partout le manuscrit à la lettre, jusque dans les fautes. Vous le trouvez petit pour un volume ; cependant il est copié sur le brouillon que vous avez jugé devoir en faire un [sic], et même le chapitre sur la religion y a été ajouté depuis.²⁶²

Il est évident que ce troisième paragraphe de la lettre parle de l'impression du *Contrat social*, mais le texte peut provoquer un malentendu : le mot « manuscrit » indique ici une copie à laquelle Rey s'est référé pour l'impression de ce livre politique. Nous proposons de l'appeler *Cop. 03* par rapport à la *Cop. 01* que désigne le mot « brouillon » (nous appellerons *Cop. 02* une autre copie sur papier de Hollande²⁶³. Voir la Fig. 1). Malgré les difficultés de construction syntaxique de cette phrase, qui peut paraître incomplète ou bancal, on peut estimer que c'est en décembre 1760, lors de sa visite chez Rousseau, que Rey a « jugé devoir en faire un [volume] » ; Rousseau lui a montré à cette occasion son « nouveau Ms. [= la *Cop. 01*] » qu'il a mentionné dans sa lettre du 21 septembre 1760²⁶⁴. L'imprimeur raconte ainsi cette visite :

Le peu de temps que j'ai eu ces deux jours et que j'en aurais encore aujourd'hui m'ont empêché de vous écrire jeudi passé [= le 18], je le fait présentement à 7 heures du matin et en hâte.

Le temps que j'ai passé chez vous mon cher Rousseau m'a fait un plaisir que je ne saurais vous exprimer, je voudrais comme vous pouvoir suivre cette vie tranquille, douce, je la prendrais tout de suite, peut-être serai je assez heureux pour en jouir un jour.²⁶⁵

²⁶² Rousseau à Marc-Michel Rey, [à Montmorency], [le 23 décembre 1761], CC IX, 1604, p. 346, c'est nous qui soulignons.

²⁶³ Rousseau à Marc-Michel Rey, à Montmorency, le 9 août 1761, CC IX, 1471, p. 90 et seq.

²⁶⁴ Rousseau n'a pas envoyé ce « nouveau Ms. » à Rey. En effet, ni les lettres rédigées entre septembre et décembre de l'année 1760 ni les *Confessions* mentionnent son envoi.

²⁶⁵ Marc-Michel Rey à Rousseau, [à Amsterdam ?], [le 20 décembre 1760], CC VII, 1200,

Cette lettre rédigée vers le 20 décembre 1760 atteste également la visite de Rey probablement entre le 15 et le 17²⁶⁶. C'est durant ce séjour que Rousseau lui a montré la *Cop. 01* après le remaniement.

c. Le brouillon concernant la religion civile

Il est fort probable que, lors de cette visite de Rey, la *Cop. 01* contenait déjà plusieurs ajouts y compris le brouillon concernant la religion civile. En effet, dans la lettre de l'année suivante (1761), Rousseau emploie le terme « brouillon » pour indiquer la *Cop. 01*²⁶⁷. Comme le commentaire du Groupe Jean-Jacques Rousseau le précise, « le *Manuscrit de Genève* [= notre *Cop. 01*] n'est pas un brouillon »²⁶⁸. Mais Rousseau y ajoutera plusieurs textes afin de remanier totalement cette *Cop. 01*, qui deviendra alors « un brouillon » du fait de ces remaniements (de fait, dans la lettre rédigée un an après la visite de son imprimeur, Rousseau lui-même emploie le terme « brouillon » pour désigner la *Cop. 01*).

Surtout, sur le verso des feuillets qui portent le chapitre intitulé *Du législateur* (*MsG* II, IV, f^o 46 à 51), il a rédigé le brouillon, très tourmenté, de ce qui deviendra le chapitre « De la religion civile » dans le *Contrat social*. Il est manifeste qu'à partir de ce moment, le *Manuscrit de Genève* [= notre *Cop. 01*] n'a plus à ses yeux le statut d'une copie : il le transforme en brouillon pour une nouvelle rédaction.²⁶⁹

Si nous prenons à la lettre ce que Rousseau a déjà écrit dans son courrier du 23 décembre 1761, le brouillon concernant la religion civile était déjà, en décembre 1760, dans la première moitié de la *Cop. 01*. Et, entre les mois de décembre 1760 et 1761, Rousseau a rédigé le « chapitre sur la religion »²⁷⁰ en regardant ce brouillon.

p. 249.

²⁶⁶ Cf. *Rousseau à duchesse de Luxembourg*, à Montmorency, le 12 décembre 1760, *op. cit.*, 1190, p. 348 : « Mon libraire doit arrivé dans peu de jours à Paris ».

²⁶⁷ En outre, ni Rousseau ni Rey ne rédigent une lettre qui parle du remaniement de la *Cop. 01* après décembre 1760.

²⁶⁸ SWENSON, « Le 'concours de la religion' : une religion politique ou un politique des religions ? » dans *Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 204.

²⁶⁹ BACHOFEN et al., « Introduction » dans *Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 12.

²⁷⁰ *Rousseau à Marc-Michel Rey*, [à Montmorency], [le 23 décembre 1761], CC IX, 1604, p. 346.

DATATION DE LA RÉDACTION DU MANUSCRIT DE GENÈVE

Nous venons de parcourir brièvement le processus de la formation de la *Cop. 01* (voir également la Fig. 1). Les textes qui mentionnent cette copie convergent tous pour suggérer que Rousseau a commencé sa *rédaction* à partir du début 1760. Ce n'est pas donc un anachronisme de lire cette copie sous l'angle du débat qui s'est déroulé depuis la fin 1757 avec Diderot.

2. Quatre problèmes concernant la formation de la *Cop. 01*

Ces questions de datation rejoignent en réalité quatre problèmes bien connus. Le premier est le problème des trois manuscrits : (1) outre la lettre du 23 décembre 1761 (CC 1604), il existe trois textes dans lesquels Rousseau mentionne le manuscrit concernant *Contrat social* : la CC 1471²⁷¹, la CC 1534²⁷² et le Livre XI des *Confessions*²⁷³. Est-ce que c'est du même manuscrit dont Rousseau parle dans ces quatre textes y compris la CC 1604 ? En nous référant à l'explication de Robert Derathé, nous pouvons appeler cette question *le problème des trois manuscrits*.

(2) Le second problème est celui du « plan » des *Institutions politiques*, à partir duquel le *Contrat social* s'est formé et que Rousseau évoque dans le Livre VIII des *Confessions* : « Au milieu de ces dissipations [à Genève] je ne perdis ni le goût ni l'habitude de mes promenades solitaires et j'en faisais souvent d'assez grandes sur

²⁷¹ Rousseau à Marc-Michel Rey, à Montmorency, le 9 août 1761, CC IX, 1471, p. 90 et seq., c'est nous qui soulignons : « Mon Traité du Droit politique est au net en état de paraître [...] Si cet ouvrage vous convient et que vous vous engagiez à faire exécuter diligemment et avec soin, vous pouvez le faire retirer aux prix convenus ; car étant copié sur du plus fort papier de Hollande le volume est trop gros pour être envoyé par la poste, et je ne veux pas m'en dessaisir sans argent ».

²⁷² Rousseau à Marc-Michel Rey, à Montmorency, le 7 septembre 1761, CC IX, 1534, p. 221, c'est nous qui soulignons : « Hier, Monsieur Du Voisin prit la peine de venir m'apporter les mille francs dont je lui fis un reçu comme vous l'avez désiré ; je lui remis le manuscrit enveloppé et cacheté, avec l'exemplaire corrigé de la Nouvelle Héloïse, et il me promit de vous envoyer le tout bien enveloppé et conditionné la semaine prochaine. Il me demanda de quoi traitait l'ouvrage qu'il jugea que contenait le paquet que je lui remis, je lui dis, *de matière de politique*, et nous en restâmes là sur ce point. Ainsi, Monsieur, voilà une affaire arrangée ; vous trouverez le manuscrit très net, en bon état ; reste à voir si vous voulez au moins pour cette fois que je me loue de l'exécution dans ce qui vous regarde ».

²⁷³ *Confessions*, XI, OC I, p. 560, c'est nous qui soulignons : « [...] en attendant je mis la dernière main au *Contrat Social*, et l'envoyai à Rey, fixant le prix de ce manuscrit à mille francs qu'il me donna. Je ne dois peut-être pas omettre un petit fait qui regarde ledit Manuscrit. Je le remis, bien cacheté à Du Voisin ministre du pays de Vaud et Chapelain de l'Hôtel de Hollande, qui me venait voir quelquefois, et qui se chargea de l'envoyer à Rey avec lequel il était en liaison. Ce manuscrit, écrit en menu caractère était fort petit et ne remplissait pas sa poche ».

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DE « RELIGION CIVILE »

les bords du lac, durant lesquelles ma tête accoutumée au travail ne demeurerait pas oisive : je digérais le plan déjà formé de mes *Institutions politiques* dont j'aurai bientôt à parler [...] »²⁷⁴. Comment les termes soulignés « déjà formé » doivent-ils être entendus par rapport à la rédaction de la *Cop. 01* ?

(3) Le troisième problème est celui des deux fragments politiques rédigés vers la fin 1755 et intégrés dans le second chapitre du *Manuscrit de Genève*²⁷⁵. Peut-on considérer la rédaction de ces deux fragments comme le commencement de celle de la *Cop. 01* ?

(4) Le dernier problème est que, dans le cinquième chapitre de la *Cop. 01*, Rousseau a utilisé un texte qui se trouve déjà dans l'*Économie politique*²⁷⁶, rédigée vers la fin 1754 ou début 1755 et publiée en novembre de cette année. Peut-on en déduire que Rousseau a commencé la rédaction de la *Cop. 01* quelques mois plus tard que cette publication, vers le début 1756, quand il s'est installé à l'Ermitage ?

a. Problème des trois manuscrits

À l'égard de la première question, il s'agit de trouver une explication pertinente pour les deux descriptions contradictoires qui se trouvent dans la CC 1471 et le Livre XI des *Confessions* (la CC 1534 parle de la même copie) : d'une part on lit que, « étant copié sur du plus fort papier de Hollande le volume est trop gros pour être envoyé par la poste » (CC 1471) ; d'autre part on apprend que « ce manuscrit, écrit en menu caractère était fort petit et ne remplissait pas sa poche » (*Confessions*, XI). Robert Derathé explique :

Nous aurions ainsi trois manuscrits du *Contrat social* : [1] le brouillon communiqué à Rey en décembre 1760 [dont parle la CC 1604], [2] la copie sur papier de Hollande dont il est question dans la lettre du 9 août 1761 [= CC 1471] et [3] le manuscrit de petit format qui a servi à l'impression de l'ouvrage [et mentionné dans le Livre XI des *Confessions*, ainsi que dans la CC 1534]²⁷⁷

²⁷⁴ *Confessions*, VIII, OC I, p. 394, c'est nous qui soulignons.

²⁷⁵ *Fragments politiques*, II, fr. 11 et fr. 12, OC III, p. 479 et seq.

²⁷⁶ *Du contrat social* (1^e version), I, ch. 5, OC III, pp. 298-303. *Économie politique*, OC III, pp. 241-244.

²⁷⁷ DERATHÉ, « Introduction », OC III, p. LXXXIII, c'est nous qui soulignons.

DATATION DE LA RÉDACTION DU MANUSCRIT DE GENÈVE

Le *Manuscrit de Genève* contient une partie du premier « brouillon » (= notre *Cop. 01*) et les deux autres (la *Cop. 02* et la *Cop. 03*) sont des copies mises au net qui se basent sur la *Cop. 01* révisée (voir la Fig. 1). La structure discursive du *Manuscrit* diffère de la version définitive (le *Contrat social*) et nous pouvons observer dans ce *Manuscrit* des traces du tâtonnement de l'auteur qui élaborait sa propre théorie politique entre décembre 1760 et l'été 1761. Nous pouvons supposer le même type de changement à la fois textuel et conceptuel dans la transition des *Institutions politiques* à la *Cop. 01*. Vers 1744, quand il était secrétaire de l'Ambassadeur à Venise, Rousseau avait senti croître dans son cœur « un germe d'indignation contre nos sottes institutions civiles où le vrai bien public et la véritable justice sont toujours sacrifiés », de sorte qu'il a « conçu la première idée » des *Institutions politiques*²⁷⁸. Il semble que le travail de cet ouvrage n'ait « encore guère avancé »²⁷⁹ lors de l'installation de Rousseau à l'Ermitage.

b. Le « plan déjà formé » ?

Certes, comme le Livre VIII des *Confessions* le raconte, Rousseau avait un « plan déjà formé » des *Institutions politiques* en 1754, cependant il ne le « digérait » pas encore²⁸⁰. Autrement dit, ce « plan » n'était pas du tout en ordre. Le commentaire du Groupe Jean-Jacques Rousseau explique qu'« au printemps 1756, dès son arrivée à l'Hermitage, Rousseau se donne pour objectif de mener à bien ce chantier »²⁸¹. Rousseau a rédigé des fragments politiques entre 1756 et le début 1760 dans la vague perspective de les intégrer quelque part dans son immense œuvre sur le chantier, les *Institutions politiques*. Écrire des textes fragmentaires pour un ouvrage qui « demandait encore plusieurs années de travail »²⁸² et synthétiser divers fragments déjà préparés dans la perspective de finir un ouvrage dans un an : ce sont deux tâches complètement différentes.

Nous pouvons bien sûr imaginer que dans « tout le reste » des textes préparatoires des *Institutions politiques*, qui a été brûlé, il y avait certains textes assez longs et ordonnés ; mais Rousseau a également employé, pour composer la *Cop. 01*, de petits fragments qui se trouvent dans une sorte de mélanges de petites notes sur di-

²⁷⁸ *Confessions*, VII, OC I, p. 327. Cf. *op. cit.*, IX, p. 404.

²⁷⁹ *Op. cit.*, IX, p. 405

²⁸⁰ *Op. cit.*, VIII, p. 394.

²⁸¹ BACHOFEN et al., « Introduction » dans le *Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 14.

²⁸² *Confessions*, X, OC I, p. 516, c'est nous qui soulignons.

vers sujets, comme les deux fragments politiques que nous allons examiner tout de suite (le fr. II-11 et le fr. II-12²⁸³). Afin de trouver une logique parmi les fragments temporellement et physiquement indépendants entre eux et de les synthétiser en un argument, il faut un autre plan que celui des *Institutions politiques*. Il est probable que celui-ci, qui se réalisait petit à petit pendant les séjours à l'Ermitage, servait d'arrière-plan indispensable pour la formation de la *Cop. 01*.

Toutefois, il faut également prendre en compte le débat entamé avec Diderot depuis l'année 1757 qui était, pour Rousseau, non seulement une défense de son principe politique, mais aussi une sorte d'apologie personnelle envers ses adversaires. Par exemple, il semble que ce débat ou plutôt ce différend lui a donné une occasion de réviser son cahier de notes et d'en tirer les deux fragments politiques (rédigés d'abord entre la fin 1755 et le début 1756) pour faire un chapitre de la *Cop. 01*. Il s'agit ici d'un texte que l'on appelle aujourd'hui le second chapitre du *Manuscrit de Genève*.

c. Deux fragments concernant le second chapitre du *Manuscrit de Genève*

La troisième question concerne les deux fragments politiques (le fr. II-11 et le fr. II-12) qui ont été intégrés au second chapitre. Ils se trouvent aujourd'hui dans un cahier nommé MsR 16 (l'ancien numéro de cote 7840). C'est « un livre, petit in-folio en parchemin, contenant des brouillons sur divers sujets »²⁸⁴, y compris des comptes des blanchissages, ainsi que les deux présents fragments concernant le *Manuscrit*.

D'abord, le fr. II-11 :

L'h: isolé est un être si faible, ou du moins dont la force est tellement mesurée à ses besoins naturels et à son état primitif que pour peu que cet état change et que ces besoins augmentent il ne peut plus se passer de ses semblables, et quand à force de progrès ses désirs embrassent toute la nature le concours de tout le genre humain suffit à peine pour les assouvir. C'est ainsi que les mêmes causes qui nous rendent méchants nous rendent encore esclaves, et que notre faiblesse naît de notre cupidité, nos besoins nous rapprochent à mesure que nos

²⁸³ *Fragments politiques*, II, fr. 11 et fr. 12, OC III, p. 479 et seq. Nous employons la classification proposée par Robert Derathé.

²⁸⁴ DUFOUR, *Recherches bibliographiques sur les œuvres imprimées de J.-J. Rousseau*, t. 2, p. 119.

DATATION DE LA RÉDACTION DU MANUSCRIT DE GENÈVE

passions nous divisent et plus nous devenons ennemis moins nous pouvons nous passer les uns des autres.²⁸⁵

Puis, le fr. II-12 :

Mais quoiqu'il n'y ait point de société naturelle <généralle [sic]> entre les h., quoiqu'ils deviennent méchants et malheureux en devenant sociables, quoique les lois de la justice et de l'égalité ne soient rien pour ceux qui vivent à la fois dans l'indépendance de l'état de nature et soumis aux besoins de l'état social[, loin de penser qu'il n'y ait plus ni vertu ni bonheur pour nous et que le ciel nous ait abandonné sans ressource à la dépravation de l'espèce ; efforçons nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir ; par de nouvelles associations réparons le vice interne de l'association générale. Que notre violent interlocuteur soit lui-même le juge de nos travaux, montrons lui dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature, montrons lui toute la misère de l'état qu'il croyait heureux, faisons lui voir dans une constitution de choses mieux entendues le prix des bonnes actions, le châtiement des mauvaises et l'accord aimable de la justice et du bonheur, éclairons sa raison de nouvelles lumières, échauffons son cœur de nouveaux sentiments et qu'il apprenne à sentir le plaisir de multiplier son être en l'unissant à celui de ses semblables, enfin qu'il devienne pour son propre intérêt mieux entendu, juste, bienfaisant, modéré, vertueux, ami des hommes et le plus digne de nos citoyens].²⁸⁶

On voit tout de suite que, dans ces deux fragments, Rousseau critique la thèse aristotélicienne de la sociabilité naturelle en s'appuyant sur l'anthropologie rousseauiste présentée dans son second *Discours*. Concernant le fr. II-12, l'auteur l'a rédigé en deux étapes (voir également notre Appendice 4, fig. 5). Il est fort probable que la première partie a été rédigée entre la fin 1755 et le début 1756²⁸⁷. Bien

²⁸⁵ MsR 16, f° 5 verso, nous avons respecté l'orthographe de l'original. Ce fragment correspond à : *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 2, OC III, p. 281 et seq. (Ms. fr. 225, f° 2 recto).

²⁸⁶ MsR 16, f° 6 recto, nous avons respecté l'orthographe de l'original. Ce fragment correspond à : *op. cit.*, p. 288 et seq. (Ms. fr. 225, f° 10 recto et seq.).

²⁸⁷ Les deux fragments politiques se trouvent entre les feuillets (MsR 16, f° 5 verso et f° 7 verso) dans lesquels il y a une réponse (écrite au crayon noir) au pamphlet de Rameau publié en automne 1755 (*Erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie*, Paris, Sébastien Jorry) et la « Liste des manuscrits contenus dans les cartons de M. le comte de St Pierre » rédigé vers début 1756 (*Confessions*, IX, OC I, pp. 407 et sq. ; p. 422 et sq.). Pour la date de pu-

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DE « RELIGION CIVILE »

que nous ne puissions pas identifier la date de la rédaction de la deuxième (précisée par []) ²⁸⁸, il est évident qu'elle a eu lieu après la lecture (ou la re-lecture) de l'article « DROIT NATUREL » de Diderot.

Nous nous contentons ici de faire seulement deux remarques concernant ces deux fragments : (1) le fr. II-11 (voir notre Appendice 4, fig. 4) et la *première* partie du fr. II-12 ont été rédigés d'abord entre la fin 1755 et le début 1756, et donc (2) ils ont été écrits *hors du* projet de la *Cop. 01*. Nous soulignons ces deux faits, car la date de leurs rédactions peut provoquer un malentendu, et conduire à considérer que la rédaction ou la conception de la *Cop. 01* commence à partir de début 1756, juste après l'arrivée de Rousseau à l'Ermitage. Le contenu de ces deux fragments n'est qu'un résumé des thèses présentées dans les ouvrages politiques, on y trouve des échos très proches de la note IX du second *Discours* et l'auteur aurait pu les insérer dans n'importe lequel de ses écrits politiques, ainsi que contre le postulat libéral de la convergence naturelle des intérêts privés des hommes. Ces deux fragments résument simplement la critique rousseauiste contre la doctrine de sociabilité naturelle.

La deuxième partie du fr. II-12 est un texte dans lequel cette critique et la thèse politique de l'*Économie politique*, si l'on veut, convergent ²⁸⁹. Nous pouvons y trouver également le « violent Interlocuteur » que Diderot a fait apparaître comme un dispositif argumentatif dans son article « DROIT NATUREL » ²⁹⁰. Rousseau reprend cet « Interlocuteur » dans son fr. II-12, mais la comparaison avec le second chapitre du *Manuscrit de Genève* montre que cet « Interlocuteur » n'est considéré dans le fragment que comme un égoïste (ou un « brigand » ²⁹¹) à remettre sur la bonne voie ; par contre, dans le *Manuscrit*, comme nous le préciserons dans le chapitre 3 de notre prochaine partie ²⁹², il deviendra un esprit acharné à saper l'argument de l'article « DROIT NATUREL » avec les procédés de Diderot lui-même : Rousseau lui donne à

blication du pamphlet, voir également l'« Approbation » écrite par l'Abbé Trublet (p. 124). Cf. MASSON, *art. cit.*, p. 53 et sq.

²⁸⁸ La deuxième partie du fr. II-12 est écrite à l'encre brune (la première est écrite au crayon noir comme le fr. II-11). Or, l'écriture de Rousseau dans ce fragment semble différer de celle de la « Liste des manuscrits contenus dans les cartons de M. le comte de St Pierre » (voir notre note précédente). La première nous renvoie plutôt à la liste des blanchissages écrite aussi à l'encre brune et datée le 11 juin 1758 (MsR 16, f° 4 recto).

²⁸⁹ Cf. BACHOFEN et al., *op. cit.*, p. 16.

²⁹⁰ DIDEROT, *op. cit.*, p. 115b.

²⁹¹ MsR 16, fol. 5 verso, le fragment en bas à droite, l. 4 (voir notre Appendice 4, fig. 4).

²⁹² Voir *infra*, p. 158 et seq..

nouveau le rôle d'un dispositif argumentatif qui fait émerger le dysfonctionnement de la logique de son frère ennemi.

Nous pouvons proposer deux raisons pour lesquelles ces deux fragments ont été intégrés dans le second chapitre du *Manuscrit* : pour réfuter la doctrine de la sociabilité naturelle en tant que faux lien social ; pour montrer la nécessité d'établir une société de manière purement artificielle. Pour ce faire, Rousseau les a situés tout au début de l'ouvrage et à la fin du présent chapitre, de sorte que ces deux fragments fonctionnent comme piliers théoriques qui encadrent l'argument de ce chapitre. Ou plutôt, ces fragments sont deux charnières qui lient le second chapitre au premier, dans lequel Rousseau présente le sujet général de la *Cop. 01* (la constitution purement artificielle de la société), et au troisième, qui explique le moyen du pacte social parmi les hommes libres et égaux (au reste, Rousseau n'a pas détaillé ce moyen artificiel d'établir la société dans l'*Économie politique*). Ou pour le dire autrement, et de façon renversée, Rousseau a dégagé les deux éléments du second chapitre en les approfondissant dans les deux autres chapitres. En ce sens, il est probable que ces deux chapitres ont été rédigés après et en s'appuyant sur le second chapitre. Si l'auteur voulait seulement réfuter le dogme de la sociabilité naturelle, il aurait pu le faire dans un autre endroit qui convient à cet argument polémique, à savoir le chapitre 5 du Livre I du *Manuscrit de Genève*, intitulé « Fausses notions du lien social ».

d. La réfutation comme tâtonnement

À partir du second paragraphe de ce chapitre 5, Rousseau réfute quatre raisons qui justifient les « voies d'association civile »²⁹³ : (1) « l'autorité naturelle d'un Père de famille »²⁹⁴, (2) l'« autorité suprême » d'« un homme riche et puissant » (= le plus fort)²⁹⁵, (3) « le droit de la guerre » ou le droit du vainqueur²⁹⁶, (4) le pouvoir de « la prescription » qui « puisse changer un Usurpateur en magistrat suprême, et un troupeau d'esclaves en corps de nation »²⁹⁷. Mais, dans le cadre de notre étude, nous nous intéressons plutôt au fait connu que les deux passages de ce chapitre se

²⁹³ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 5, OC III, p. 297.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ *Op. cit.*, p. 300 et seq.

²⁹⁶ *Op. cit.*, p. 302.

²⁹⁷ *Op. cit.*, p. 303.

trouvent dans l'*Économie politique*. Le commentaire du Groupe Jean-Jacques Rousseau l'explique ainsi :

[...] il ne s'agit pas d'emprunts d'une œuvre à l'autre, mais de deux utilisations d'un seul et même brouillon qui les précède toutes deux : c'est ce que prouvent à la fois l'étude des variantes entre les deux rédactions et le fait que ces passages soient absents du brouillon de l'article 'Économie politique'²⁹⁸ qui a été conservé.²⁹⁹

Certes, il semble que ce fait indique un brouillon perdu auquel Rousseau s'est référé lors de la rédaction de l'*Économie politique*, puis du *Manuscrit de Genève*. Cependant, ce que nous pouvons dire avec sûreté à l'égard de ces deux passages dans le *Manuscrit*, c'est que son cinquième chapitre est « la partie la plus ancienne du *Manuscrit de Genève* » ou, plus précisément, est un texte rédigé d'après un brouillon qui peut remonter jusqu'à l'année 1754 ; c'est une partie « la plus voisine des idées exprimées dans le second *Discours* et dans l'*Économie politique* »³⁰⁰.

En s'appuyant sur trois brouillons, y compris les deux fragments politiques du MsR 16, Rousseau a donc écrit deux chapitres (le chapitre 2 et le chapitre 5 du Livre I) visant à réfuter les doctrines politiques que nous venons de voir. Voici notre hypothèse à l'égard de ces deux chapitres : Rousseau a élaboré la thèse centrale³⁰¹ de sa théorie politique à travers la réfutation des doctrines dominantes : d'abord, contre les quatre doctrines politiques que l'auteur a citées dans le cinquième chapitre du *Manuscrit de Genève* ; puis, contre le réalisme qu'il a pu observer dans l'article « DROIT NATUREL » de Diderot.

Rousseau n'a pas approfondi sa lecture polémique de cet article entre 1754 et 1755 ; mais cette lecture réapparaîtra quelques années plus tard dans la *Cop. 01* comme une méthode efficace qui poursuit attentivement la logique de l'adversaire et dévoile son dysfonctionnement argumentatif. C'est une sorte d'*hostilité* contre le

²⁹⁸ Il s'agit du MsR 16, f° 78-86.

²⁹⁹ BACHOFEN et al, « Introduction » dans le *Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 15, c'est nous qui soulignons.

³⁰⁰ DERATHÉ, note 1 pour la page 297, OC III, p. 1416.

³⁰¹ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 3, OC III, p. 290 : « la confédération primitive » qui « renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers » et dans laquelle « chaque individu » contracte « avec lui-même ».

DATATION DE LA RÉDACTION DU MANUSCRIT DE GENÈVE

réalisme de la pensée communautaire de Diderot³⁰² qui se trouve derrière « le caractère anecdotique de ce dialogue personnel »³⁰³. Rousseau a nourri cette hostilité au cours de son différend avec Diderot et sa « ligue », pendant les débats qui se sont déroulés à partir de l'année 1757 autour de l'idée de l'amitié en tant que base de la société civile : il s'agit ici de l'opposition entre l'amitié en raison de la vertu et la sociabilité en raison de l'utilité qui s'appuie sur la thèse aristotélicienne de sociabilité naturelle. Ce débat aboutira finalement à une rupture définitive au printemps 1758. Nous pouvons en trouver des traces non seulement dans la formation de la *Cop. 01*, mais aussi dans celle de sa version définitive, à savoir le *Contrat social* : le différend entre Rousseau et Diderot peut être considéré comme une partie de l'arrière-plan de la rédaction de ces textes.

En nous appuyant sur notre étude concernant la formation de la *Cop. 01*, nous préciserons dans notre prochain chapitre le contexte historique du brouillon du chapitre « De la Religion civile ». Après cette étude à la fois philologique et historique, nous entrerons dans certains détails du débat entre les deux frères ennemis. D'abord, dans le premier chapitre de notre Partie III, nous regarderons de plus près ce débat qui s'est déroulé à partir de l'année 1757 autour de l'idée de l'amitié. Ensuite, dans notre second chapitre, nous montrerons brièvement la portée de la notion de sociabilité au dix-huitième siècle, sur laquelle Diderot s'est appuyé pour son argument (§ 1). Ensuite, nous analyserons son article « DROIT NATUREL » sous l'angle de cette notion (§ 2). Dans ce chapitre, nous viserons à préciser *non pas* ce que Diderot a voulu *vraiment* dire, mais plutôt le dysfonctionnement logique que Rousseau a essayé de (ou a voulu) trouver dans l'argument de son adversaire. Dans notre troisième chapitre, nous examinerons la réfutation que Rousseau a effectuée des thèses de Diderot dans son second chapitre du *Manuscrit de Genève*. À la fin de ce chapitre, nous aborderons la thèse contractualiste de Rousseau en tant qu'antithèse dirigée contre Diderot. Il s'agira ici du moyen de garantir le pacte fondamental : Rousseau a cherché un *garant moral* de ce pacte dans le sentiment d'obligation de chaque contractant. Donc, dans le dernier chapitre de notre Partie III, sous l'angle de ce garant moral, nous examinerons la thèse contractualiste dans le *Contrat social*. Nous vérifierons surtout, dans ce dernier chapitre, que ce problème de garant moral se développe finalement lors de la rédaction du chapitre « De la Religion civile » de cet ouvrage. Il nous paraît en effet nécessaire de pou-

³⁰² Voir le chapitre 1 de notre prochaine partie, notamment, pp. 118-121.

³⁰³ BACHOFEN et al., *op. cit.*, p. 19.

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DE « RELIGION CIVILE »

voir situer aussi précisément que possible la rédaction de ce chapitre dans l'histoire complexe et mouvementée des tâtonnements qui ont abouti à l'impression du *Contrat social* par Rey en 1762 si l'on veut mieux comprendre la statut de la référence à la religion dans l'ensemble de la pensée politique rousseauiste.

CHAPITRE 3

LE CONTEXTE HISTORIQUE DU BROUILLON DU CHAPITRE « DE LA RELIGION CIVILE »

Introduction

En référence à la date de la rédaction de la *Cop. 01*, que nous venons de préciser, nous allons commenter brièvement le contexte historique de la rédaction du brouillon du chapitre « De la Religion civile ». Pour ce faire, nous observerons d'abord des aspects matériels de ce brouillon. Ce travail montrera que ce brouillon a été rédigé hâtivement (en environ trois mois) : autrement dit, il est fort probable que, outre que l'auteur n'avait pas un plan élaboré pour l'argument, il ne savait pas encore concrètement ce qu'il devait écrire sur le rapport entre l'État et la religion. C'est pour cette raison que, dans ce chapitre, nous allons commencer par mettre en question le titre de ce brouillon de l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*. Et ce sera dans notre Partie IV que nous poursuivrons attentivement le tâtonnement de Rousseau dans ce brouillon.

1. Le problème du titre : brouillon « Le concours de la religion »

Notons d'abord le fait que Rousseau n'a pas rédigé le présent brouillon afin de développer une notion de « religion civile » qui aurait été posée d'emblée. En fait, il a abouti à cette notion après avoir écrit les trois pages dans lesquelles il cherche le moyen de soutenir l'État par le pouvoir religieux : il s'agit dans ces trois premiers feuillets du « concours de la religion dans l'établissement civil ».

Par ailleurs, les titres proposés par certains éditeurs du *Manuscrit de Genève* risquent de conduire à oublier le fait que Rousseau n'a pas rédigé le brouillon pour sa « religion civile ». Par exemple, Charles Edwyn Vaughan et Robert Derathé proposent le titre « De la religion civile » (Derathé le met entre crochets), mais on voit bien que ce titre peut provoquer un malentendu, en promouvant l'image (erronée) d'un argument continu au cours duquel Rousseau aurait développé sa notion de « religion civile ». La question du titre du brouillon peut être regardée comme un faux problème, mais elle semble nécessaire pour fixer notre point de vue analytique.

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DE « RELIGION CIVILE »

Nous nous contentons, dans ce chapitre qui précise seulement les traits matériels du brouillon, de présenter notre hypothèse concernant le problème de la désignation du brouillon du chapitre « De la religion civile », pour n'en examiner la pertinence que dans notre prochaine partie. Voici notre hypothèse chronologique qui suit la thèse généralement admise : Rousseau a rédigé le brouillon lors du remaniement du chapitre « Du Législateur » (II, ch. 2), plus précisément après la révision de ses deux derniers paragraphes (biffés finalement)³⁰⁴ dans lesquels il parle de la nécessité du « concours de la religion dans l'établissement civil » (voir Fig. 2). L'auteur avait déjà fini la rédaction de la *Cop. 01*, de sorte qu'il n'avait pas de place pour s'étendre sur ce problème. Il a repris son explication qui n'était pas encore bien élaborée, à partir du verso du feuillet 46 du *Manuscrit de Genève*. Ainsi, nous proposons de lire ce brouillon dans le contexte de ces deux alinéas : c'est un brouillon qui parle du « concours de la religion dans l'établissement civil ». Nous sommes donc partiellement d'accord avec la thèse de James Swenson :

Le texte que nous publions dans ce volume et qui porte sur la religion civile diffère à bien des égards de la version définitive du *Contrat social*, et c'est pour souligner ce fait que nous avons choisi de la désigner par un titre inaccoutumé, 'Le concours de la religion', repris d'un passage, supprimé dans la version définitive, de la fin du chapitre du *Manuscrit de Genève* portant sur le Législateur.³⁰⁵

Il est tout à fait pertinent de désigner ce brouillon par le titre de « Concours de la religion » et dorénavant nous emploierons ce nom. Toutefois, comme nous venons de l'indiquer, c'est, en réalité, juste *une partie* de ce brouillon qui « porte sur la religion civile ». Pour y regarder de plus près, il faut maintenant préciser ce que ce nom désigne concrètement, en observant les traits matériels de ce brouillon.

³⁰⁴ *Du contrat social (1^e version)*, II, ch. 2, OC III, p. 318 ; MsR., fr. 225, fol. 53 recto.

³⁰⁵ SWENSON, « Le 'concours de la religion' : une religion politique ou une politique des religions » dans le *Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 213, c'est nous qui soulignons.

LE CONTEXTE HISTORIQUE DU BROUILLON DE « RELIGION CIVILE »

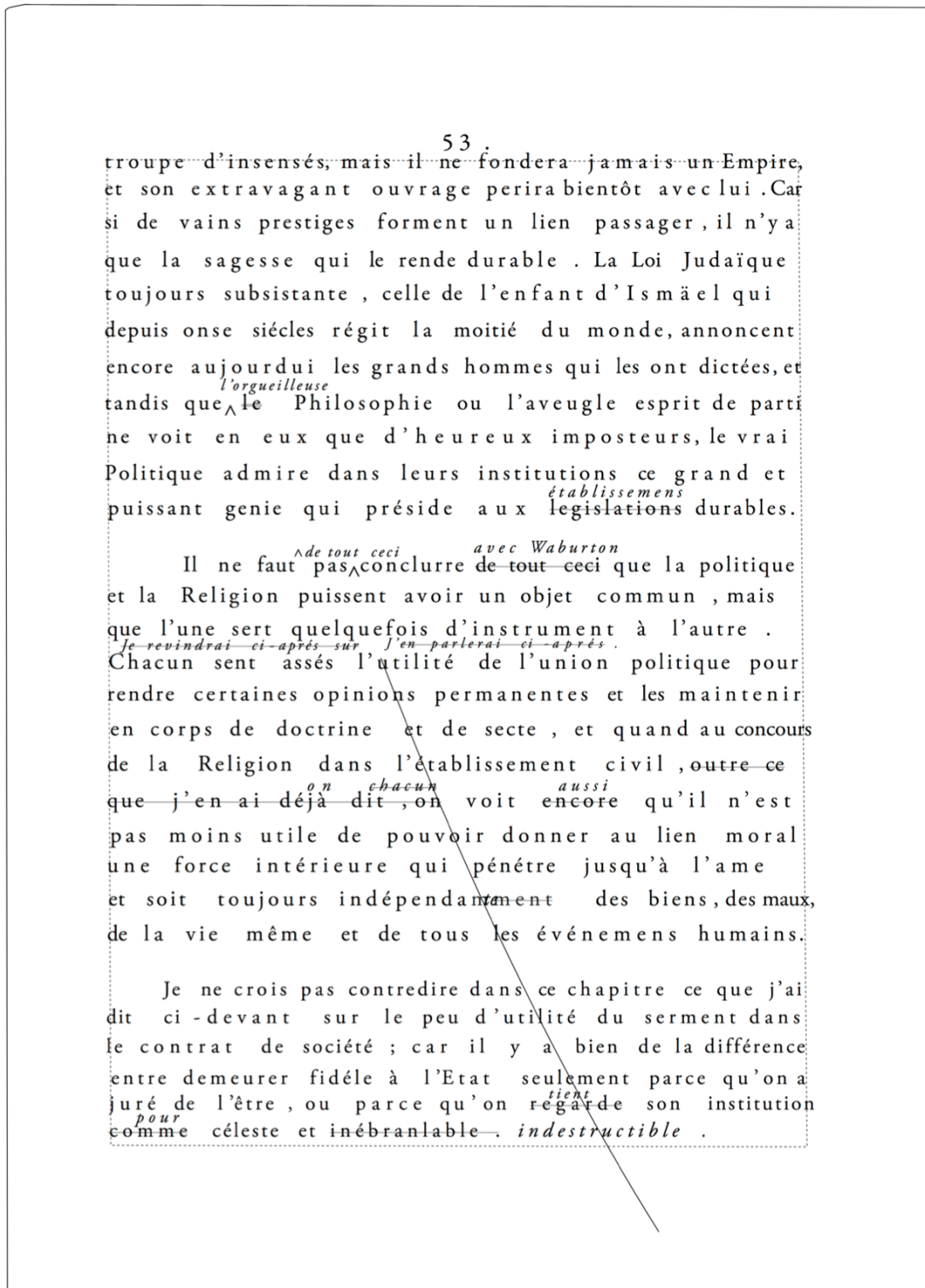


Fig. 2 : Transcription diplomatique du MsR. fr. 225, fol. 53 recto (Appendice 1, fig. 1).

2. La définition du brouillon « Le concours de la religion » dans ses aspects matériels

a. Définition

Quand nous parlons du « Concours de la religion », il s'agit de l'ensemble des textes qui se trouvent sur les cinq feuillets, à savoir le fol. 46 verso, le fol. 47 verso, le fol. 48 verso, le fol. 49 verso et le fol. 50 verso. Nous appelons « Fragments complémentaires » les fragments qui se trouvent sur les quatre feuillets, à savoir le fol. 48 verso, le fol. 49 recto, le fol. 51 recto et son verso (voir notre Appendice 2 « Rapports entre les paragraphes du Brouillon »). Nous analyserons principalement les cinq longs textes, en mentionnant, si nécessaire, les textes fragmentaires y compris le texte nommé par Robert Derathé « Le mariage des protestants » (fol. 51 verso)³⁰⁶.

b. Caractéristiques matérielles

Comme nous l'avons vérifié dans notre chapitre précédent³⁰⁷, « le recto et le verso de chaque feuillet [du *Manuscrit de Genève*] portent un cadre finement tracé [probablement par la main de l'auteur] qui délimite des marges »³⁰⁸. En ce qui concerne les cinq feuillets, Rousseau laisse leur marge gauche en blanc, mais par contre son écriture dépasse souvent leur marge de droite et atteint au bout de la page. Le commentaire du Groupe Jean-Jacques Rousseau décrit ainsi les apparences des pages :

Les pages du brouillon concernant la religion sont [...] très instructives : la rédaction, débordant du cadre, s'étend jusqu'aux limites du feuillet au point qu'à plusieurs reprises (f^o 46 v^o et 47 v^o particulièrement) l'écriture se courbe pour en suivre le bord, sans pour autant être jamais prise dans la reliure : preuve à peu près certaine que ces feuilles étaient déjà liées en un ou plusieurs cahiers lorsque Rousseau les a rédigées.³⁰⁹

³⁰⁶ *Du contrat social (1^e version)*, OC III, p. 343 et seq.

³⁰⁷ Voir *supra*, p. 76.

³⁰⁸ BACHOFEN et al., « Introduction » dans *Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 9.

³⁰⁹ *Op. cit.*, p. 13, c'est nous qui soulignons.

LE CONTEXTE HISTORIQUE DU BROUILLON DE « RELIGION CIVILE »

Alors que ce commentaire décrit presque parfaitement les apparences des pages, nous ne sommes toutefois pas vraiment sûrs que « ces feuilles [aient été] déjà liées en un ou plusieurs cahiers », car, par exemple, l'ajout à la marge droite du fol. 47 verso rentre dans la partie reliée (voir également les ajouts marginaux du fol. 48 verso et du fol. 51 recto). Il semble qu'il aurait été fort difficile de rédiger ces ajouts, si les pages avaient déjà été reliées. Par ailleurs, Rousseau rédige son texte jusqu'au bout du bas de page et ses écritures de la dernière ligne deviennent souvent tellement petites qu'elles sont difficiles à déchiffrer (voir notamment le fol. 46 verso et le fol. 49 verso). Cela signifie que chaque feuillet contient une rédaction aboutie qui ne déborde pas sur le feuillet suivant. Autrement dit, chaque feuillet est consacré à un seul argument, même si l'auteur approfondit parfois ce qu'il a écrit au dernier paragraphe dans le premier paragraphe du feuillet suivant. Par exemple, le dernier paragraphe du fol. 47 verso est consacré à la critique des défauts de ce que Rousseau appelle « Religion de l'homme » ; l'auteur approfondit cette critique dans le premier paragraphe du fol. 48. Le même rapport se trouve entre les deux feuillets (le fol. 49 verso et le fol. 50 verso) dans lesquels Rousseau développe sa critique de l'intolérance³¹⁰.

D'autre part, une rupture argumentative peut être observée entre le fol. 48 verso et le fol. 49 verso, à partir duquel Rousseau change tout d'un coup de thématique : il arrête les critiques contre les trois types de religion, à savoir celle du citoyen, de l'homme et du prêtre, et le tâtonnement de la « Religion purement civile »³¹¹ commence notamment à partir du deuxième paragraphe du fol. 49 verso. L'auteur développe ce thème en direction de l'explication du système concret, qu'il présente dans le feuillet suivant (le fol. 50 verso) ; il s'agit ici des dogmes de la religion civile. Les termes « brouillon sur la religion civile », en leur sens étroit, désignent donc ces deux feuillets (le fol. 49 verso et le fol. 50 verso) du *Manuscrit de Genève* (voir Appendice 2).

Certes, nous pouvons observer une sorte de continuité argumentative entre certains textes des cinq feuillets. Il est toutefois indéniable que chaque feuillet contient un argument complet qui s'achève au bas de la page. Aussi, il vaut mieux ne pas considérer ces textes comme les boucles d'une chaîne argumentative qui se développerait vers le deuxième paragraphe du fol. 49 verso, lieu à partir duquel

³¹⁰ Il semble que le dernier paragraphe du fol. 46 verso a été ajoutée après la rédaction du fol. 47 verso (notamment son deuxième paragraphe).

³¹¹ *Manuscrit de Genève*, fol. 49 verso, § 2, l. 1.

Rousseau aborde l'explication de la religion civile. Celle-ci est découverte ou, si nous employons le terme de Bruno Bernardi, « fabriquée »³¹² par l'auteur après l'examen de ce qu'il a écrit avant le deuxième paragraphe, à savoir la classification des religions et les critiques de leurs défauts.

En ce qui concerne l'explication concrète de la religion civile, Rousseau ne lui a pas consacré beaucoup de place ; en fait, il a biffé plusieurs paragraphes (y compris le deuxième paragraphe) dans lesquels il a proposé concrètement des systèmes politiques concernant la religion civile (ces parties supprimées ne réapparaissent pas dans la version imprimée *Du contrat social*). Nous préciserons, dans notre quatrième partie, la raison pour laquelle ces paragraphes sont biffés ; nous nous contentons de faire une remarque : Rousseau s'est aperçu, dans ces paragraphes, d'une sorte d'aporie concernant son explication du « concours de la religion dans l'établissement civil » ; les biffages des paragraphes attestent cela. Ainsi, dans « Le concours de la religion », nous pouvons observer des traces des tâtonnements de l'auteur — et ces traces indiquent à nos yeux le fait que Rousseau a abordé la rédaction avant le mûrissement de sa pensée concernant la religion et l'État³¹³.

3. Ce qu'indique la date de rédaction du brouillon « Le concours de la religion »

On peut également trouver ce caractère de précipitation dans la période de la rédaction du « Concours de la religion ». Lorsque Rousseau a montré la *Cop. 01* à son imprimeur hollandais Rey vers mi-décembre 1760, il est probable que « Le concours de la religion » était déjà dans cette copie³¹⁴. Comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, l'auteur a fini la rédaction de la *Cop. 01* destinée à l'impression entre janvier et septembre 1760 et il a résolu de la remanier totalement

³¹² BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 47 et seq. et p. 329.

³¹³ Cf. TOUCHEFEU, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, p. 240 : « Ce chapitre capital [= 'De la Religion civile'] ne figurait pas dans le manuscrit communiqué à Rey en décembre 1760 [= notre *Cop. 01*]. Rousseau prit tardivement la décision de cette adjonction. Était-ce l'indice d'une pensée confuse et incertaine ? [1] Il faut résolument renoncer à cette interprétation qui a parfois été proposée. [2] Jean-Jacques depuis longtemps avait la conviction qu'une société ne pouvait se dispenser d'un lien religieux. Il l'avait écrit par exemple dans la *Lettre sur la Providence* qu'il adressa à Voltaire en août 1756 (*OC* iv.1073-74) ». Il faut d'abord distinguer deux choses essentiellement différentes : le fait d'avoir une « conviction » et la *théorisation* concrète de cette « conviction ». On ne peut pas déduire [1] à partir de la raison [2].

³¹⁴ Pour les détails de cette datation, voir notre chapitre précédent (notamment, p. 86).

LE CONTEXTE HISTORIQUE DU BROUILLON DE « RELIGION CIVILE »

après cette date (malheureusement, on n'a pas assez de données pour préciser la raison pour laquelle Rousseau a décidé ce remaniement). Puis, il a rédigé « Le concours de la religion » dans les trois mois ultérieurs. Le caractère de précipitation de sa rédaction indique le fait que l'auteur a improvisé la notion de religion civile après la révision du chapitre « Du Législateur », alors qu'il aurait déjà conçu le prototype³¹⁵ de cette notion en 1756, dans sa *Lettre à Voltaire* que nous allons regarder à l'instant. Or, on peut bien supposer que de tels prototypes de certaines idées politiques s'étaient déjà formés vers 1754 : « tout nous porte à croire, dit Robert Derathé, qu'en 1754 Rousseau était déjà en possession de l'essentiel de sa doctrine politique »³¹⁶. Si nous nous rangeons à cette hypothèse, la conception improvisée de religion civile indique d'une manière symptomatique le fait que Rousseau a ajouté quelques idées nouvelles à cet « essentiel de sa doctrine politique » à travers la synthèse des fragments politiques déjà préparés pour la rédaction de la *Cop. 01* et, notamment, à travers le remaniement de cette copie après septembre 1760 : entre septembre et décembre 1760, période qui fut un moment important dans lequel Rousseau a affiné ses divers concepts politiques.

4. Les deux textes auxquels Rousseau s'est référé

a. Principes du Droit de la guerre : le rapport entre la religion et la volonté générale

Bien sûr, la rédaction du « Concours de la religion » n'était pas une *creatio ex nihilo* : Rousseau s'est référé à certains textes qu'il avait rédigés indépendamment des *Institutions politiques*. Ces textes sont utiles pour mettre en lumière le contexte historique de la rédaction de ce brouillon.

Nous pouvons identifier quelques-uns de ces textes : la fameuse *Lettre à Voltaire sur la Providence*, rédigée en août 1756, et les *Principes du droit de la guerre*,³¹⁷ qui étaient bien avancés en 1758. Concernant ce dernier écrit, Rousseau a réutilisé une partie de la prosopopée de Quintus Fabius Maximus, « Laissons aux Tarentins

³¹⁵ Cf. CULOMA, *La religion civile de Rousseau à Robespierre*, p. 33, c'est nous qui soulignons : « Il semble qu'ici [dans la *Lettre à Voltaire*], Rousseau ne soit pas encore en possession du concept abouti de religion civile, notamment parce qu'il écrit que ce pourrait être 'le Catéchisme du citoyen' ».

³¹⁶ DERATHÉ, *Rousseau et la science politique de son temps*, p. 59.

³¹⁷ Cf. TOUCHEFEU, *op. cit.*, p. 244.

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DE « RELIGION CIVILE »

leurs Dieux irrités »³¹⁸ pour rédiger le premier paragraphe du fol. 47 verso du *Manuscrit de Genève* (l. 22 et seq.).

<i>Principes du Droit de la guerre</i>	« Le concours de la religion »
On sait encore qu'ils que c'était une maxime de leur [= les Romains] politique pour ainsi de fomentier chez leurs ennemis et d'éloigner d'eux-mêmes les arts efféminés et sédentaires qui énervent et amollissent les hommes. Laissons aux grecs Tarentins leurs Dieux irrités disait Fabius au sujet qui à ceux qui voulaient qu'on emporte à sollicitude d'emporter à Rome des statues et des tableaux dont Tarente était ornée [...] ³¹⁹	Les Romains en attaquant une place priaient ses Dieux de la quitter et quand ils <u>laissent</u> aux Tarentins leurs Dieux irrités c'est qu'ils regardaient les Dieux des vaincus comme soumis aux leurs et forcés pour ainsi dire à leur faire hommage. ³²⁰

L'ordre de leurs mots, ainsi que les deux mots qui commencent par lettre capitale (« Tarentins » et « Dieux »), suggèrent que Rousseau avait en tête ou sous les yeux un fragment appelé aujourd'hui Ms. fr. 250/I/i lors de la rédaction du « Concours de la religion ». Mais, alors que ces deux textes ont un thème commun, à s'avoir le rapport entre la guerre et la volonté du souverain, il y a une différence essentielle entre eux : d'une part, le *Principe du droit de la guerre* parle du *moyen* administratif efficace pour gouverner un peuple vaincu ; d'autre part, le but du passage du « Concours de la religion » vise à expliquer qu'une victoire dans une guerre n'est rien d'autre qu'une soumission d'un souverain à un autre souverain. Il s'agit ici d'un principe fondamental du droit politique. Nous reviendrons sur cette différence des deux écrits dans notre quatrième partie dans laquelle nous expliquerons le rapport entre la religion et la volonté du souverain. Nous préciserons que, dans le contexte du « Concours de la religion », le rôle politique de la religion est un lien ou plutôt un soutien de la relation directe entre chaque *individu* et la volonté du souverain, et non pas entre celle-ci et une *collectivité* particulière.

³¹⁸ *Principes du droit de la guerre*, dans *Principes du droit de la guerre, Écrits sur la paix perpétuelle*, sous la direction de Blaise Bachofen et Céline Spector, Paris : Vrin, p. 58.

³¹⁹ *Ibid.*, c'est nous qui soulignons.

³²⁰ *Manuscrit de Genève*, fol. 47 verso, § 1, ll. 21-25 (1^e jet), c'est nous qui soulignons.

b. Lettre à Voltaire sur la Providence : les Jésuites comme intrigant

Concernant l'autre œuvre, la *Lettre à Voltaire sur la Providence*, Rousseau s'y est référé pour rédiger le fol. 49 verso du *Manuscrit de Genève*. En effet, à partir du quatrième paragraphe de ce feuillet, l'auteur explique la « profession de foi purement civile » de la religion civile (§ 4, l. 1-) et c'est dans la lettre à Voltaire qu'il a conçu le prototype de ce credo civil³²¹. Nous comparerons en détails ces deux textes dans notre quatrième partie³²². Dans ce chapitre, nous nous contenterons de répondre à la question suivante qui relève plutôt d'un problème de chronologie génétique : pourquoi Rousseau a-t-il repris cette lettre personnelle qui « n'était point destinée à l'impression »³²³ lors du remaniement de la *Cop. 01* ? Cette lettre rédigée quatre ans avant la rédaction de la *Cop. 01* n'était pas non plus destinée, comme les *Principes du droit de la guerre*, à l'élaboration de la théorie politique, à savoir le projet des *Institutions politiques*.

Voici notre hypothèse à l'égard de ce problème : c'est l'apparition d'un Jésuite, abbé Trublet, qui a donné à Rousseau une occasion de reprendre la présente correspondance. Cet abbé a écrit en juin 1760 une lettre qui lui a annoncé la publication de la *Lettre à Voltaire*³²⁴ : en 1759, Samuel Formey l'a publiée à Berlin sans demander la permission de l'auteur. Dès ce mois de juin 1759, Rousseau a écrit plusieurs lettres qui mentionnent cette affaire ; en outre, il en reparlera plus tard dans le Livre X de ses *Confessions*³²⁵. Soulignons deux points : d'abord, cette affaire lui a fait rappeler ses séjours à l'Ermitage (de 1756 à 1758). En effet, pendant ces séjours, Rousseau a confié les copies de la lettre à trois personnes : « [1] Madame de Chenonceaux belle-fille de Madame Dupin, [2] Madame la comtesse d'Houdetot, et un Allemand nommé [3] Monsieur Grimm »³²⁶. L'une de ces

³²¹ *Lettre à Voltaire*, OC IV, p. 1073.

³²² Voir *infra*, notamment, pp. 200-206.

³²³ Rousseau à François-Marie Arouet de Voltaire, à Montmorency, le 17 juin 1760, OC VII, 1019, p. 135 (*Confessions*, X, OC I, p. 540). Rousseau n'avait pas l'intention d'imprimer la *Lettre sur la Providence* sans permission de Voltaire et, lors du remaniement de la *Cop. 01*, il ne l'avait pas encore. Toutefois, « in the case of the letter to Voltaire, it is clear that, right from the start, Rousseau wanted to publish it; and in spite of Voltaire's refusal he never gave up the intention of including it one day in an authoritative edition of his works ». Pour les détails de ce problème, voir LEIGH, "Rousseau's letter to Voltaire on optimism (18 August 1756)" in SVEC 30 (1964), p. 250 et seq.

³²⁴ L'abbé Nicolas-Charles-Joseph Trublet à Rousseau, à Paris, le 13 juin 1760, CC VII, 1014, notamment, p. 128.

³²⁵ *Confessions*, X, OC I, p. 539.

³²⁶ Rousseau à François-Marie Arouet de Voltaire, à Montmorency, le 17 juin 1760,

PARTIE II

CONTEXTE BIOGRAPHIQUE DE LA RÉDACTION DE « RELIGION CIVILE »

trois personnes (probablement Grimm³²⁷) a envoyé la copie à Formey, en trahissant la confiance et l'amitié³²⁸ de Rousseau. C'est dans ce contexte d'un problème d'amitié que Rousseau s'est rappelé les débats avec Diderot et sa « ligue »³²⁹ depuis l'année 1757 au cours de laquelle a eu lieu une « catastrophe qui a partagé [sa] vie en deux parties si différentes »³³⁰.

Dans un deuxième temps, outre ce problème d'amitié, nous pouvons remarquer que l'affaire de la *Lettre à Voltaire* est étroitement liée, par l'apparition du Jésuite, à l'image d'un intrigant. On sait que Rousseau montre son profond mépris envers les Jésuites notamment dans ses *Confessions*³³¹. Il semble qu'il a pu les critiquer publiquement dans cette œuvre, car il a commencé sa rédaction après 1763, donc après la suppression officielle de la Compagnie de Jésus en France, qui s'est déroulée dès l'année 1761³³². Dans les *Confessions*, la Compagnie de Jésus s'attache toujours à ce que Rousseau appelle « esprit finet et Jésuitique »³³³. Cette image de flatterie et d'intrigue est un élément important pour comprendre la notion de religion dans « Le concours de la religion ». En effet, Rousseau a rédigé un texte dans lequel il fait allusion aux Jésuites en tant que missionnaires du Saint-Siège, qui « entendaient préserver l'autonomie de leur ordre et de leurs initiatives »³³⁴ dans l'administration royale en France :

si peu d'intérêt à les discuter. ~~Tout apôtre sera tout missionnaire sera~~
~~puni du dernier supplice non comme un foudre ou un faux prophète~~
~~de base à toutes les religions du monde~~ ^{et si} ~~quelqu'un vient prêcher son~~
~~mais comme un séditieux et un perturbateur de la société~~
~~horrible intolérance il sera puni au lieu de punir contre lui, on s'en sera par le fait prendre le punira~~
~~dogmes comme nécessaires à croire qu'il soit puni mis à mort comme~~
~~sauf à ses sectateurs d'aller s'il leur plaît narrer son martyre dans son pays~~
comme séditieux et rebelle aux lois. Ainsi l'on réunira les avantages de la

OC VII, 1019, p. 135 (*Confessions*, X, OC I, p. 540). En ce qui concerne les détails des trois copies confiées aux trois personnes, voir l'article de Leigh : *art. cit.*, p. 255, p. 260 et seq.

³²⁷ LEIGH, *art. cit.*, p. 261.

³²⁸ Cf. *Confessions*, X, OC I, p. 540.

³²⁹ Rousseau à marquis de Saint-Lambert, à l'Ermitage, le 28 octobre 1757, CC IV, 547, p. 311.

³³⁰ *Confessions*, IX, OC I, p. 474. Voir *infra* (Partie III, ch. 1).

³³¹ Concernant sa critique contre les jansénistes qui avaient un grand pouvoir sur le parlement de Paris, voir : TOUCHEFEU, *op. cit.*, p. 328.

³³² D'ALEMBERT, *Sur la destruction des Jésuites en France*, p. 164. Cf. « Chronologie » dans *Dix-huitième siècle* 8 (1976), pp. 37-42.

³³³ *Confessions*, X, OC I, p. 539.

³³⁴ TOUCHEFEU, *op. cit.*, p. 327.

LE CONTEXTE HISTORIQUE DU BROUILLON DE « RELIGION CIVILE »

Nul apôtre ou missionnaire n'aura droit de venir taxer d'erreur une Religion qui sert de base à toutes les religions du monde et qui n'en condamne aucune. Et si quelqu'un vient prêcher son horrible intolérance, il sera puni sans disputer contre lui. On le punira comme séditieux et rebelle aux lois.³³⁵

Dans le deuxième chapitre de notre Partie IV, nous analyserons en détail le contenu de ce texte (notamment ce qu'indique l'oscillation entre « apôtre », « prophète » et « missionnaire »³³⁶). Il suffit ici de préciser que la combinaison des trois, « apôtre », « missionnaire » et « séditieux », fait allusion aux Jésuites en tant que missionnaires de la *sedes apostolica*. Il s'agit non pas seulement de l'intolérance, mais aussi de l'*intermédiaire* qui intervient dans la relation entre Dieu et chaque individu. Rousseau se méfie de ce tiers qui prétend transmettre la « vraie » volonté divine au peuple : car il peut créer une association particulière³³⁷ qui contrebalance le souverain de l'État. Cela signifie que, dans « Le concours de la religion », l'essentiel de la religion est la relation directe entre Dieu et *un* individu qui possède une conscience. Par ailleurs, ce n'est pas seulement par l'apparition de l'abbé Trublet que la Compagnie de Jésus peut être lue dans le filigrane de « Le concours de la religion ».

En 1759, un an avant la rédaction de ce brouillon, a eu lieu un événement qui a changé complètement la géopolitique des sectes chrétiennes : le bannissement de la Compagnie de Jésus du Portugal. C'était le résultat de l'affaire Távora (1758), tentative d'assassinat par les nobles portugais contre le Roi Joseph I et son premier ministre le Marquis de Pombal. La Compagnie de Jésus a été inculpée de ce complot, de sorte que les Jésuites « séditieux » ont été bannis du Portugal³³⁸. Le but

³³⁵ Figure (transcription diplomatique) : *Manuscrit de Genève*, fol. 50 verso, § 5, ll. 8-12. Transcription critique : *Du contrat social (1^e version)*, OC III, p. 342, c'est nous qui soulignons.

³³⁶ Concernant notre explication plus détaillée sur l'oscillation entre les trois mots, voir le chapitre 2 de notre Partie IV, notamment § 1 (p. 203 et seq.).

³³⁷ On sait que, pour Rousseau, la « société partielle » est un des éléments les plus nuisibles à la formation de la volonté générale (*Du contrat social*, II, ch. 3).

³³⁸ La lettre de Boistard de Prémagny à Rousseau atteste que celui-ci connaissait cette affaire de Távora : *Étienne-François Boistard de Prémagny à Rousseau*, à Rouen, le 16 février 1759, CC VI, 779, notamment p. 32 : « Que dirons-nous des horreurs de Lisbonne et des instigateurs de ce nouveau forfait ? » (voir également la note critique *i*, p. 34) ; *François Favre à Paul-Claude Moulton*, à Paris, le 11 décembre 1759, CC VI, 906, notamment, p. 227 : « Nous lui [= Rousseau] proposâmes une promenade, il fut s'habiller, depuis trois semaines il n'était pas sorti, sa toilette ne fut pas longue comme vous vous imaginez bien. En nous promenant, la conversation roula sur la politique. 'Vous verrez bientôt une révolu-

politique du gouvernement portugais visait à réprimer le pouvoir ecclésiastique, ou plus exactement papal, afin d'agrandir la colonie portugaise par le pouvoir du seul gouvernement monarchique. Après cette affaire, l'église catholique et ses missionnaires ont perdu petit à petit leur autorité dans le monde européen : les Jésuites étaient à la lettre à « la veille d'être anéantis »³³⁹. Bien sûr, Rousseau ne s'est pas rangé à la logique du pouvoir terrestre, mais, comme ses contemporains, il voyait dans les comportements des Jésuites une image d'hypocrisie et d'intrigue. L'article « JÉSUITE » de Diderot, ainsi que l'article « CARACTÈRE *des sociétés ou corps particuliers* » de D'Alembert, décrit vivement cette image séditeuse des missionnaires du Pape³⁴⁰. Une telle image est une référence éclairante pour analyser le brouillon « Le concours de la religion », notamment le texte que nous venons de citer (le fol. 50 verso, ll. 8-12). L'existence du pouvoir papal et de ses missionnaires a fourni à Rousseau une occasion de fortifier sa thèse d'après laquelle l'essentiel de la religion consiste avant tout dans la relation directe entre la divinité et chaque individu.

Nous avons commencé ce chapitre en mettant en question le nom du brouillon pour lequel nous avons adopté la proposition de James Swenson : « Le concours de la religion ». En répondant à cette question, nous avons précisé le fait que, lors de la rédaction du brouillon, Rousseau n'avait en tête ni une idée concrète du rôle politique de la religion en tant que garant moral du contrat social, ni le concept de religion civile. Aussi, les termes « brouillon *sur la religion civile* », au sens précis, désignent seulement les deux feuillets (le fol. 49 verso et le fol. 50 verso) des huit pages qui parlent du « concours de la religion dans l'établissement civil ». De tels traits matériels du « Concours de la religion » indiquent que ce texte a été rédigé dans un état de tâtonnements conceptuels. Le problème du rôle politique de la religion était pour l'auteur une sorte de grotte obscure : bien qu'il connût dans quel lieu

tion' nous dit-il, d'un ton de prophète, les Jésuite seront une fois les maîtres de tout, et après avoir fait mille crimes pour le devenir, ils n'en feront plus alors et leur administration sera le plus doux et le plus heureux des gouvernements [...] dans l'affaire du Portugal ce que j'admire le plus, c'est le cuisinier du roi et de M. de Carvalho [...] ». Pour des informations complémentaires, voir : MILLER, *Portugal and Rome C. 1748-1830*, p. 87 ; p. 95 et seq. DE RAVIGNAN, *Clément XIII et Clément XIV*, p. 32. Voir également traduction anonyme (en français) du Décret du cardinal Saldanha publiée en 1759 chez Marc-Michel Rey : *Décret du card. Saldanha, Pour la Réforme des Jésuites de Portugal et des Domaines qui en dépendent*, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1759, notamment son « Avertissement ».

³³⁹ *Confessions*, XI, OC I, p. 567.

³⁴⁰ *Enc.*, t. VIII, s. v. « JÉSUITE », notamment p. 513a ; *op. cit.*, t. II, s. v. « CARACTÈRE *des sociétés ou corps particuliers* », p. 666b.

LE CONTEXTE HISTORIQUE DU BROUILLON DE « RELIGION CIVILE »

il était entré, il ne saisissait pas encore ni sa structure concrète ni l'endroit de son issue.

Durant ce travail d'écriture, Rousseau s'est référé à des écrits antérieurs, dont nous avons examiné deux exemples. D'une part, les *Principes de droit de la guerre* semblent très utiles pour articuler le rapport entre la volonté du souverain et la religion ; d'autre part, la *Lettre à Voltaire sur la Providence* a non seulement fourni à Rousseau le prototype du credo de la religion civile, mais elle constitue aussi un document indispensable pour mettre en lumière une partie de l'arrière-plan historique de la rédaction du « Concours de la religion ».

Il y a au moins deux raisons pour lesquelles nous devons souligner le rôle de l'abbé Trublet dont le courrier a fourni à Rousseau l'occasion de reprendre la *Lettre à Voltaire*. D'abord, son apparition lui fait évoquer l'image des Jésuites en tant qu'intrigants ou séducteurs. Il faut se méfier de ce tiers qui intervient dans la relation entre Dieu et un individu, et donc qui risque de former une secte religieuse en tant qu'association particulière contre le souverain. Par rapport à ce problème de l'intermédiaire, c'est la relation *directe* qui doit être l'essentiel de la religion dans le contexte du « Concours de la religion ». Dans un deuxième temps, en parlant de la publication sans permis de la *Lettre à Voltaire* par Formey, le Jésuite a poussé Rousseau à se rappeler les séjours à l'Ermitage (1756-1758) dans lesquels il a confié la copie de la lettre à Grimm ; c'est lui qui l'a probablement transmis à Formey en trahissant la confiance et l'amitié de Rousseau, qui n'avait pas, à cette époque-là, de l'intention de la publier.

De fait, le séjour à l'Ermitage est marqué par une sorte de crise de l'amitié : il s'agit ici du débat entre Rousseau et Diderot et sa « ligue », qui s'est déroulé autour de l'idée d'amitié. C'est à travers ce débat que Rousseau a mis en question son rapport social avec ses amis : il a dû redéfinir son principe de la sociabilité humaine en se confrontant à cette crise de l'amitié. « Amitié », « sincérité » et « vertu » : ce sont les trois termes qui nous apparaissent comme des mots clefs pour analyser l'événement dans lequel il se sent alors pris. C'est en examinant notamment les deux derniers concepts dans le contexte de la thèse du contrat social et de la notion de sociabilité que Rousseau a ressenti la nécessité du « concours de la religion dans l'établissement civil » — telle est du moins la thèse que nous aimerions défendre dans la suite de notre analyse. Nous allons donc commencer la partie suivante par un chapitre dans lequel nous étudierons le débat créateur qui s'est déroulé sur ces questions à partir de l'année 1757.

PARTIE III

LA PROBLÉMATIQUE DE LA « SOCIABILITÉ » CHEZ ROUSSEAU

CHAPITRE 1

LA GENÈSE DE LA SOCIABILITÉ ROUSSEAUISTE EN 1757

La sociabilité dans le fragment 22 de *Mon portrait*

Introduction

Rousseau met souvent en parallèle, dans ses œuvres, deux notions assez semblables à nos yeux : la « vertu » et la « bonté » (plus précisément la « bonté naturelle »³⁴¹ ou « absolue »³⁴²). Le but de cette comparaison consiste d'une part à insister sur le fait que les hommes qui vivent dans l'« état civil »³⁴³ ne peuvent pas retourner à l'« état naturel » dans lequel on gardait la « bonté » issue de la nature ; il s'agit ici de l'irréversibilité de l'histoire. D'autre part, ce parallèle est une sorte de dispositif théorique pour expliquer la condition sous laquelle la moralité des actions humaines se forme. Or, dans le cadre discursif de l'auteur, la « bonté absolue » perdue pour toujours³⁴⁴ fonctionne comme un critère pour juger les actions dans la société et ainsi les deux *topoi* se joignent sur ce point. Nous pouvons considérer cette problématique de la moralité des actions comme un élément indispensable pour la pensée politique de Rousseau qui conçoit « dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature »³⁴⁵.

L'explication rousseauiste sur la « vertu » est une sorte de charnière entre sa pensée politique et morale ; et c'est sur ce point de confluence que nous ferons notre enquête. Des textes écrits à la fin des années 1750 (notamment les trois dernières années) nous montrent la convergence de ces deux cours, mais nous nous contente-

³⁴¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, I, OC III, p. 156.

³⁴² *Lettre sur la vertu, l'individu et la société*, AJJR XLI, p. 320.

³⁴³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, I, OC III, p. 160.

³⁴⁴ Cf. *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 2, OC III, p. 283 : « la paix et l'innocence nous ont échappé pour jamais avant que nous en eussions goûté les délices ; insensible aux stupides hommes des premiers temps, échappée aux hommes éclairés des temps postérieurs, l'heureuse vie de l'âge d'or fut toujours un étranger à la race humaine, ou pour l'avoir méconnu quand elle en pouvait jouir, ou pour l'avoir perdu quand elle aurait pu le connaître ».

³⁴⁵ *Op. cit.*, p. 288.

rons d'analyser ceux qui sont écrits en 1757, l'année dans laquelle a eu lieu une « catastrophe qui a partagé [sa] vie en deux parties si différentes »³⁴⁶. La lecture de ces textes met en lumière la genèse d'une conception rousseauiste de la sociabilité en tant que puissance à former un rapport social à autrui ; il nous semble que Rousseau a essayé de proposer sa propre notion de sociabilité qui contrebalance celle qui dominait en France à l'âge des Lumières. Notre but est de montrer la validité de cette hypothèse.

Nous évoquerons trois articles qui soulignent l'importance du débat entre Rousseau et ses adversaires qui se déroulait en 1757. Ainsi, nous commencerons par vérifier leurs thèses. Ensuite, nous rappellerons l'explication rousseauiste de la « vertu ». Rousseau emploie cette notion pour riposter à une « sentence »³⁴⁷ que Diderot a incluse dans son drame, le *Fils naturel* (1757) : « il n'y a que le méchant qui soit seul »³⁴⁸. Dans un troisième temps, à partir de ce débat, nous mettrons en lumière une structure d'opposition entre deux types d'amitié : l'une qui relève de la logique diderotienne d'utilité et l'autre de la logique rousseauiste d'affect. Finalement, nous analyserons le fragment 22 de *Mon portrait* (1757) dans lequel les deux notions, la vertu et l'amitié, se joignent dans la pensée politique de l'auteur ; en nous appuyant sur cette analyse, nous observerons la genèse d'une alternative rousseauiste à la notion dominante de sociabilité qui circulait à l'âge des Lumières, alternative qui nous paraît essentielle à comprendre pour saisir les enjeux du chapitre « De la Religion civile ».

1. Recherches précédentes

L'année 1757 est marquée par la « crise »³⁴⁹ entre Rousseau et certains de ses amis, qui aboutira à une rupture irréparable au printemps de l'année suivante. Deux grands débats résument bien l'intrigue compliquée de ce drame : l'un concernant l'interprétation de la « sentence » que Diderot a incluse dans son *Fils naturel* ; l'autre autour de l'affaire du voyage de Mme d'Épinay à Genève. Trois articles écrits par Eiichi Uchida³⁵⁰ et Jean-François Perrin³⁵¹ ont bien montré les subtilités

³⁴⁶ *Confessions*, IX, OC I, p. 474.

³⁴⁷ Rousseau à Denis Diderot, [le 23 ou le 24 mars 1757], CC IV, 493, p. 196 ; Rousseau à Denis Diderot, [le 16 mars 1757], *op. cit.*, 484, p. 178.

³⁴⁸ DIDEROT, *Fils naturel*, DPV X, p. 62.

³⁴⁹ PERRIN, « Un questionnement radical de la civilité des Lumières », p. 9, p. 13.

³⁵⁰ UCHIDA, « L'année 1757 pour Rousseau » (en japonais), pp. 244-256.

de leurs échanges et également ils ont éclairci la vaste portée de leurs débats. Ainsi, leurs études nous permettent de préciser notre fil conducteur pour observer la genèse de la sociabilité rousseauiste. Il s'agit de la notion d'« amitié » idéalisée³⁵² et *prima facie* anachronique de Rousseau.

L'enquête à la fois synchronique et diachronique de Perrin sur la portée de la notion d'« amitié » a démontré que Rousseau évoque « le discours classique sur l'amitié véritable »³⁵³ pour riposter aux critiques non seulement de Diderot, mais aussi de ses autres correspondants, issues du cadre éthique de service-reconnaissance. Perrin remonte jusqu'à l'origine de ce « discours classique » qu'est l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, et poursuit la tradition qui en découle. Nous allons rappeler quelques points de ce « discours » en fonction de notre intérêt déterminé par l'étude d'Uchida.

Uchida met au premier rang de « la crise des années 1757-1758 » les réactions de Rousseau contre la maxime « il n'y a que le méchant qui soit seul ». Il n'est pas question ici de retracer en détail cette affaire *Fils naturel*, dont nous n'évoquerons que les traits essentiels.

Rousseau est agité par sa lecture de cette œuvre envoyée en février ; en effet, il y trouve cette « sentence » et il l'interprète comme un blâme adressé au citoyen de Genève qui avait quitté, en plein milieu de la bataille, le camp des Encyclopédistes ; il écrit à l'auteur en se plaignant de cette « sentence »³⁵⁴. La réponse de Diderot a déclenché la colère de cet « ermite », car il y a reconnu une intention de persifler sa « solitude »³⁵⁵. C'était le commencement de l'affaire qui aboutira à une rupture irréparable au printemps de l'année suivante³⁵⁶.

Uchida remarque l'importance de la réflexion de Rousseau sur le rapport entre la solitude et la méchanceté, car Rousseau reprend plusieurs fois cette réflexion dans ses œuvres postérieures³⁵⁷. En outre, selon Uchida, cette réflexion n'était pas un fruit de ses réactions personnelles et naïves, mais plutôt une résistance radicale contre l'idée de sociabilité imposée par Diderot. En s'appuyant sur cette thèse, nous

³⁵¹ PERRIN, *art. cit.*, pp. 9-28 ; « Penser aux limites », pp. 51-66.

³⁵² PERRIN, « Un questionnement radical de la civilité des Lumières », p. 11.

³⁵³ *Art. cit.*, p. 12.

³⁵⁴ *Rousseau à Denis Diderot*, [début mars 1757], CC IV, 478, p. 166 et sq.

³⁵⁵ *Denis Diderot à Rousseau*, [le 10 mars 1757], *op. cit.*, 479, p. 169.

³⁵⁶ Cf. *Rousseau à Denis Diderot*, le 2 mars 1758, CC V, 624.

³⁵⁷ UCHIDA, *art. cit.*, pp. 245-248.

prendrons la série des réactions de Rousseau contre la « sentence » comme un fil conducteur de notre analyse. Cette analyse sous l'angle du « discours classique » sur l'amitié montrera la genèse de la sociabilité rousseauiste qui sera un élément fondamental pour sa pensée politique.

2. La notion de « vertu » chez Rousseau

Citons d'abord un texte dans lequel Rousseau précise sa pensée sur la « vertu » :

O Émile ! où est l'homme de bien qui ne doit rien à son pays ? Quel qu'il soit, il lui doit ce qu'il y a de plus précieux pour l'homme, la moralité de ses actions et l'amour de la vertu. Né dans le fond d'un bois, il eût vécu plus heureux et plus libre ; mais n'ayant rien à combattre pour suivre ses penchants, il eût été bon sans mérite, il n'eût point été vertueux, et maintenant il sait l'être malgré ses passions. La seule apparence de l'ordre le porte à le connaître, à l'aimer. Le bien public, qui ne sert que de prétexte aux autres, est pour lui seul un motif réel. Il apprend à se combattre, à se vaincre, à sacrifier son intérêt à l'intérêt commun. Il n'est pas vrai qu'il ne tire aucun profit des lois ; elles lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants.³⁵⁸

D'après ce texte, seul l'homme qui sait être vertueux peut agir moralement. Dans la contrainte légale, « [i]l apprend à se combattre, à se vaincre ». Ce n'est pas d'héroïsme esthétisé qu'il s'agit dans cette image du dilemme cornélien, mais du *libre arbitre* que les actions morales présupposent. L'homme naturel qui ne trouve jamais d'obstacles suit seulement son inclination naturelle, à savoir nécessaire, et, donc, ses actions ou plutôt ses mouvements sont hors de l'ordre moral. Rousseau explique ainsi en 1764 :

[...] où tout est nécessaire, il n'y a point de liberté ; sans liberté, point de moralité dans les actions ; sans la moralité des actions, où est la vertu ? Pour moi, je ne le vois pas. En parlant du sentiment intérieur, je devais mettre au premier rang celui du libre-arbitre.³⁵⁹

Cette explication de Rousseau sur la « vertu » se trouve déjà dans une lettre écrite en 1757. Rousseau a écrit cette lettre, intitulée par son éditeur la *Lettre sur la vertu*,

³⁵⁸ *Émile*, V, OC IV, p. 858, c'est nous qui soulignons.

³⁵⁹ *Lettre à M. l'abbé de Carondelet*, le 4 mars 1764, CC XIX, 3166, p. 199.

*l'individu et la société*³⁶⁰, entre le printemps et l'été de cette année³⁶¹ : il est déjà entré dans le débat avec Diderot. Nous pouvons l'articuler en deux, avec une première partie qui explique la vertu, et une deuxième qui parle du rapport entre la vertu et la société. La lecture de la première nous montre la formule rousseauiste concernant la « vertu »³⁶² :

Il me semble premièrement que tout ce qu'il y a de moral en moi-même a toujours ses relations hors de moi, que je n'aurais ni vice ni vertu si j'avais toujours vécu seul, et je serais bon seulement de cette bonté absolue qui fait qu'une chose est ce qu'elle doit être par sa nature.³⁶³

Que signifie l'adjectif « seul » ? Celui-ci décrit l'état d'un homme naturel qui n'a aucune relation avec autrui et, par conséquent, qui n'a pas besoin de *choisir* son propre comportement dans les relations humaines. Autrement dit, toutes les actions morales et vertueuses présupposent la capacité de choix qui est rendu possible par la vie en société. Mais il faut se rappeler que cette lettre a été rédigée pendant le débat portant sur la « sentence » selon laquelle « il n'y a que le méchant qui soit seul ». Rousseau doit ébranler son syllogisme qui identifie le méchant, l'« ermite » et Rousseau lui-même. Dans ce cadre polémique, la notion de solitude prendra un autre sens qui diffère de l'état primitif de l'homme naturel. Finalement, Rousseau établira une équation assez paradoxale entre le « citoyen » et l'« ermite » qui répondra au persiflage de Diderot : « Adieu, le Citoyen ! c'est pourtant un citoyen bien singulier qu'un ermite »³⁶⁴. C'est « le discours classique sur l'amitié véritable » qui soutient, avec la notion de « vertu », la validité de cette équation.

³⁶⁰ *Lettre sur la vertu, l'individu et la société*, AJJR XLI, pp. 318-327.

³⁶¹ AJJR XLI, p. 316.

³⁶² Voir également, la *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1143 (c'est nous qui soulignons) : « Ce mot de vertu signifie *force*. Il n'y a point de vertu sans combat, il n'y a en point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l'être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre cœur » ; cf. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 115 et sq., notamment, p. 116, note 1 ; AUDI, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, notamment, pp. 136-139.

³⁶³ *Lettre sur la vertu, l'individu et la société*, AJJR XLI, p. 320, c'est nous qui soulignons.

³⁶⁴ *Denis Diderot à Rousseau*, [le 10 mars 1757], CC IV, 479, p. 169.

3. Deux types d'amitié dans la crise de l'année 1757

Résistant contre le principe éthique de service-reconnaissance imposé par Diderot, Rousseau propose la « logique d'affect dans la sphère morale ». Il s'agit de l'opposition entre « le commerce d'amitié » et l'« intime amitié »³⁶⁵, qui se trouve par exemple dans la lettre 493 écrite en mars 1757 :

Vous me parlez de vos services ; je ne les avais point oubliés ; mais ne vous y trompez pas : beaucoup de gens m'en ont rendu, qui n'étaient point mes amis. Un honnête homme, qui ne sent rien, rend service, et croit être ami ; il se trompe ; il n'est qu'honnête homme [...] Je ne veux que de l'amitié ; et c'est la seule chose qu'on me refuse. Ingrat, je ne t'ai point rendu de services, mais je t'ai aimé.³⁶⁶

L'« amitié » chez Rousseau ne signifie pas une relation codifiée dans laquelle les « homme[s] qui ne sent[ent] rien » agissent, mais plutôt une relation que le mouvement du cœur (le sentiment d'amour) rend possible. Rousseau s'appuie ici sur ce que Perrin nomme la « logique d'affect » qui offre un cadre à la fois éthique et discursif venant contrebalancer le cadrage imposé par Diderot³⁶⁷. Pour le préciser, il faut citer sa lettre qu'Antoine Lilti, ainsi que Perrin, cite aussi dans son étude³⁶⁸ :

M. de Vaines est un galant homme, qui m'a rendu service sans me connaître, qui n'a exigé pour toute reconnaissance que d'aller chez lui un des deux jours de la semaine qu'il avait à ses amis, et à qui je ne saurais manquer sans le priver de sa compagnie la plus douce. Je ne suis exact avec lui que parce que je lui suis utile.³⁶⁹

La relation entre l'homme des lettres et son protecteur se forme à partir d'un échange réciproque³⁷⁰ d'utilité et de richesse ; ainsi, cette relation peut se former sans la connaissance intime. C'est une liaison qui se base sur l'utilité et sur l'estime

³⁶⁵ PERRIN, *art. cit.*, p. 11.

³⁶⁶ Rousseau à Denis Diderot, [le 23 ou le 24 mars 1757], CC IV, 493, p. 195.

³⁶⁷ Voir : Denis Diderot à Rousseau, [le 21 ou le 22 mars 1757], CC IV, 491.

³⁶⁸ LILTI, *Le Monde des salons : sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, p. 182 ; PERRIN, *art. cit.*, p. 16.

³⁶⁹ Diderot à Mme d'Épinay, octobre 1767, *Correspondance*, t. IV, p. 155 et sq.

³⁷⁰ Cf. PERRIN, *loc. cit.*

publique et qui correspond à l'« *amor concupiscentiae* ». Celui-ci diffère de l'« *amor amicitiae* » ou « *qui est cum benevolentia* »³⁷¹, qui « a besoin du temps et du rapport habituel »³⁷². Dans la relation d'« *amor concupiscentiae* », le bien d'un *amatus* sert d'instrument pour l'obtention du plaisir d'un *amans*, de sorte que l'amitié en soi n'est pas la fin de cette relation. Par contre, l'« amitié » chez Rousseau est en soi ce que l'on doit chercher. Une telle « amitié », comme Jean-François Perrin le remarque, correspond à l'amitié en raison du « bien (*agathos*) » ou de la « vertu (*aretè*) » dans la triade aristotélicienne de l'amitié³⁷³. En fait, la phrase de Rousseau, « Je ne veux que de l'amitié », indique que l'« amitié » n'est pas une *accidens* qui accompagne une autre fin, mais plutôt la fin même. Son autre phrase, « je t'ai aimé », indique également qu'il a aimé son ami pour sa qualité inhérente, et non pas pour une autre fin (selon une logique d'utilité). Ainsi, Rousseau résiste contre l'amitié réaliste de Diderot en lui proposant une conception idéaliste de cette notion.

Le réalisme de Diderot présuppose une société codifiée qui, selon Lilti, soutenait le statut des hommes lettrés à l'âge des Lumières³⁷⁴. Mme d'Houdetot appelle ce qui ordonnait cette société la « loi »³⁷⁵ ou les « règles d'honnêteté »³⁷⁶ ; et la violation de ces « lois » signifiait d'en sortir. En fait, elle écrit ainsi à Rousseau qui cherche à quitter sa protectrice Mme d'Épinay :

Je plaindrais vos fautes que j'aurais voulu prévenir. Je n'approuverais point quelquefois des principes qui seront différents des miens, mais mon cher citoyen, vous pouvez toujours compter sur mon tendre attachement qui tiendra toujours à vos vertus et à votre amitié pour moi et pour ce que j'aime.³⁷⁷

³⁷¹ SAINT THOMAS, *Summa theologiae*, II-II, q. 23, a. 1. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, ch. 3, 1115b 31.

³⁷² ARISTOTE, *op. cit.*, 1156b 25-26 : « προσδεῖται χρόνου καὶ συνηθείας ». Cf. SAINT THOMAS, *op. cit.*, q. 27, a. 2, c. : l'amour « *ex quadam consuetudine* » et qui se forme graduellement et « *non subito* ».

³⁷³ ARISTOTE, *op. cit.*, 1155b 19, 27. Les deux autres sont l'amitié en raison du « plaisir (*hèdonè*) » et de l'« utilité (*chrèsimon*) ».

³⁷⁴ LILTI, *op. cit.*, pp. 182-186.

³⁷⁵ Comtesse d'Houdetot à Rousseau, [le 13 novembre 1757], CC IV, 572, p. 355.

³⁷⁶ *Op. cit.*, p. 356.

³⁷⁷ Comtesse d'Houdetot à Rousseau, le 14 décembre 1757, CC IV, 590, p. 390. Pour le commentaire détaillé de cette lettre, voir : PERRIN, *art. cit.*, p. 21 et seq.

Mme d'Houdetot, en précisant ainsi le cadre ou la frontière de sa propre communauté, en exclut poliment Rousseau. Il s'agit ici d'admettre ou non la relation codifiée entre le protecteur et l'homme lettré, à savoir l'amitié en raison de l'utilité.

En 1757, on avait au moins deux fois l'occasion de vérifier la position et la sociabilité de Rousseau ; dans ces deux cas, sa manière de se rapporter à Mme d'Épinay fonctionnait comme pierre de touche. Prenons comme exemple le voyage de Mme d'Épinay à Genève : son accompagnement pour ce voyage était le critère pour juger de sa *sociabilité*, à entendre ici comme sa bonne socialisation, conforme aux « lois » et aux « règles d'honnêteté » du monde dans lequel il vit. Rousseau a refusé de l'accompagner et cette attitude qui apparaîtrait ingrate aux yeux de ses amis soulève un doute profond sur son aptitude à tenir son rôle au sein d'un échange d'utilité. Diderot lui écrit sans attendre un « billet » dans lequel il lui donne un conseil de ne pas se retirer de son camp. Mais, en même temps, cette lettre écrite en des termes judiciaires exige de lui de comparaître devant un tribunal virtuel. Ainsi, la « sentence » du *Fils naturel* (« il n'y a que le méchant qui soit seul ») n'est plus maintenant une simple maxime ironique, mais une sentence judiciaire, que Rousseau va recevoir comme l'accusant d'être un associal, ou plutôt un « inso-ciable », un être mal socialisé, bref un « méchant » qui a violé les « lois d'amitié ». On peut comprendre que Rousseau ait ressenti le « tremblement de colère, l'éblouissement [...] en lisant ce billet »³⁷⁸. Vérifions donc le caractère judiciaire de ce « billet extravagant »³⁷⁹.

Dans sa première moitié, évoquant le statut protecteur de Mme d'Épinay et son « service rendu » pour Rousseau, Diderot lui rappelle ses « obligations » envers elle. Son voyage à Genève lui donne une bonne occasion de s'acquitter de cette dette :

Pour moi je vous avoue que si je ne pouvais supporter la chaise je prendrais un bâton et je la suivrais. Et puis ne craignez-vous point qu'on mésinterprète votre conduite ? On vous soupçonnera ou d'ingratitude ou d'un autre motif secret. Je sais bien que quoi que vous fassiez, vous aurez toujours pour vous le témoignage de votre conscience : mais ce témoignage suffit-il seul, et est-il permis de négliger jusqu'à certains points celui des autres hommes ?³⁸⁰

³⁷⁸ *Confessions*, IX, OC I, p. 476.

³⁷⁹ *Rousseau à marquis de Saint-Lambert*, le 28 octobre 1757, CC IV, 547, p. 311.

³⁸⁰ *Denis Diderot à Rousseau*, [vers le 23 octobre 1757], CC IV, 542, p. 292, c'est nous qui

L'enjeu de ce « billet » est bien la sociabilité de Rousseau : autrement dit, Rousseau est en cause dans cette affaire parce qu'il s'y trouve accusé « ou d'ingratitude ou d'un autre motif secret ». Quant à Diderot, il connaît très bien la « logique d'affect » du suspect qui tente de montrer son innocence en décrivant son intimité ; ainsi, le juge qui ne croit pas au « sentiment intérieur »³⁸¹ cite d'abord « le témoignage de [sa] conscience » dans le but de lui dire que ce témoin intime n'est pas du tout suffisant pour convaincre les autres membres de sa société : il faut un témoignage *public*, à savoir « celui des autres hommes », que Mme d'Houdetot qualifie de « mes amis »³⁸². Une « ligue »³⁸³ ayant comme son principe l'amitié en raison de l'utilité se forme *de facto* contre Rousseau. Certes, Rousseau présente quelques raisons concrètes pour lesquelles il ne peut pas accompagner Mme Épinay³⁸⁴, mais il nous semble plus important de souligner que l'opposition entre Rousseau et la « ligue » était à l'échelle du conflit entre deux principes de vie communautaire. Si l'on ose simplifier le schéma, il s'agit de la rivalité de suprématie entre deux conceptions du « monde des salons »³⁸⁵ (l'idéalisme et le réalisme), et c'est sur ce point que l'on peut considérer ce conflit comme une question politique. Par exemple, dans la lettre 493, Rousseau tente d'entraîner Diderot du « milieu des méchants » vers son camp³⁸⁶. Rousseau y emploie le mot « méchants », non pas seulement pour riposter à la « sentence », mais aussi pour préciser les *hostes* à qu'il s'oppose principalement.

4. La sociabilité rousseauiste dans *Mon Portrait* (fragment 22)

C'est le moment de synthétiser ce que nous venons d'analyser autour des trois notions, à savoir la vertu, l'amitié et la sociabilité, en commentant un fragment dans lequel Rousseau lui-même en propose une synthèse.

souignons (cf. *Confessions*, IX, OC I, p. 476).

³⁸¹ Nous précisons, dans notre prochain chapitre, le rapport entre Diderot et la notion de « sentiment intérieur ».

³⁸² *Comtesse d'Houdetot à Rousseau, loc. cit.*

³⁸³ *Rousseau à marquis de Saint-Lambert, loc. cit.* On voit bien que Rousseau a choisi le terme « ligue » pour indiquer le *complot* organisé par ses adversaires. Voir par exemple, *Dictionnaire de Trévoux* (5^e éd.), t. IV, s. v. LIGUE, p. 374.

³⁸⁴ *Rousseau à marquis de Saint-Lambert, loc. cit.*

³⁸⁵ Nous faisons allusion au titre de l'œuvre d'Antoine Lilti.

³⁸⁶ *Rousseau à Denis Diderot*, [le 23 ou le 24 mars 1757], CC IV, 493, p. 196.

Rousseau a rédigé le fragment 22 de *Mon portrait*³⁸⁷ en 1757 en plein milieu du débat avec Diderot. Nous avons évoqué quelques lettres personnelles pour observer le processus de cette discussion, mais, dans ce fragment, Rousseau la reprend en employant des termes plutôt théoriques. Voici le texte dont il s'agit :

[1] L'h[omme] civil veut que les autres soient contents de lui, le solitaire est forcé de l'être lui-même[, ou sa vie lui est insupportable. [2] Ainsi le second est forcé d'être vertueux, mais le premier peut n'être qu'un hypocrite, et peut-être est-il forcé de le devenir[, s'il est vrai que les apparences de la vertu valent mieux que sa pratique pour plaire aux h[ommes] et faire son chemin parmi eux. [3] Ceux qui voudront discuter ce point peuvent jeter les yeux sur le discours de [blanc laissé par Rousseau]³⁸⁸ dans le second livre de la Rép[ublique] de Platon. Que fait Socrate pour réfuter ce discours ? Il établit une Rép[ublique] idéale dans laquelle il prouve très bien que chacun sera estimé à proportion qu'il sera estimable et que le plus juste sera aussi le plus heureux. Gens de bien qui recherchez la société, allez donc vivre dans celle de Platon. Mais que tous ceux qui se plaisent à vivre parmi des méchants ne se flattent pas d'être bons³⁸⁹.

Ce fragment peut être articulé en trois parties : dans la partie [1], Rousseau met en parallèle les deux types d'amitié que nous avons distingués ci-dessus et lie l'amitié de l'affect à la vertu. Dans la partie [2], en s'appuyant sur l'argument précédent, Rousseau aborde le problème de l'hypocrisie dans la société civile, de sorte que le problème d'opposition entre les deux types d'amitié se joint au problème politique. Finalement, dans la partie [3], en liant la notion d'hypocrisie à celle de méchant, Rousseau défend l'aptitude du citoyen qui vit dans la « République idéale » : il s'agit ici de la sociabilité rousseauiste en tant qu'antithèse de la conception promue par ses adversaires. Examinons d'abord la partie liminaire de ce fragment :

L'homme civil veut que les autres soient contents de lui, le solitaire est forcé de l'être lui-même ou sa vie lui est insupportable.

³⁸⁷ *Mon portrait*, fr. 22, OC I, p. 1125 (AJJR IV, p. 268, éd. Dufour).

³⁸⁸ DUFOUT, p. 268, note 5 : « Rousseau a laissé en blanc le nom d'Adimante ».

³⁸⁹ OC I, p. 1842, note 2 : « Cette dernière phrase invite à dater ce fragment du temps de l'escarmouche relative au *Fils naturel* (février-mars 1757) ».

Dès la partie liminaire, le contraste entre l'utilité et l'affect est apparent. Certes, l'adjectif « contents » est issu *prima facie* seulement de l'ordre affectif. Cependant, ce mot relève, par rapport à ses deux objets³⁹⁰ (« les autres » et lui-même), soit de l'ordre de l'utilité, soit celui de l'affect. Les termes « homme civil » désignent donc l'homme qui vit dans une « cité »³⁹¹ et qui agit selon le principe d'utilité. Ce sont des hommes, pour reprendre les termes de Diderot, qui ne sont exacts avec leurs semblables que parce qu'ils sont utiles les uns aux autres³⁹².

Par contre, pour « le solitaire », l'un des buts les plus importants de « sa vie » vise à se rendre bonne compagnie à soi-même³⁹³. Or, les termes « être vertueux » dans la deuxième phrase que nous allons citer tout de suite indiquent que Rousseau conçoit « le solitaire » comme un individu qui passe « sa vie » dans la société, car, comme nous l'avons vérifié ci-dessus, la « vertu » chez Rousseau est à concevoir strictement comme une force mentale qui permet de choisir un comportement juste au sein des relations humaines. « Le solitaire » choisit nécessairement un comportement dont il connaît ou ressent la justice : il s'agit ici de la *sincérité* du « solitaire ». Quant à l'« homme civil », ce n'est pas la justice de son comportement, mais c'est l'obtention du plaisir à partir d'un homme utile qui devient son but, de sorte qu'un acte vertueux n'est qu'un instrument pour lui.

Ainsi le second [= le solitaire] est forcé d'être vertueux, mais le premier [= l'homme civil] peut n'être qu'un hypocrite, et peut-être est-il forcé de le devenir s'il est vrai que les apparences de la vertu valent mieux que sa pratique pour plaire aux hommes et faire son chemin parmi eux.

³⁹⁰ Cf. *Du contrat social*, II, ch. 4, OC III, p. 373 : « [...] la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence » ; *op. cit.*, p. 374 : « [...] ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit ».

³⁹¹ Il nous semble que Rousseau conçoit par le mot « cité » l'image de Paris ou de Genève qui est évoquée dans les lettres 484, 544 ou 547.

³⁹² Diderot à Mme d'Épinay, octobre 1767, *Correspondance*, t. IV, p. 156.

³⁹³ Cf. *Mon portrait*, fr. 20, OC I, p. 1124 : « L'enfer du méchant est d'être réduit à vivre seul avec lui-même, mais c'est le paradis de l'h[omme] de bien, et il n'y a point pour lui de spectacle plus agréable que celui de sa propre conscience » ; *Lettres morales*, Lettre 6, OC IV, p. 1116 : « Voilà les moyens de travailler dans le monde à vous plaire dans la retraite en vous y ménageant des souvenirs agréables, en vous y procurant votre propre amitié et vous y rendant assez bonne compagnie à vous-même pour vous passer de toute autre ».

Nous pouvons dégager de ce texte l'opposition entre deux sortes d'amitié. En s'appuyant sur ce schéma, Rousseau aborde le problème du rapport entre la justice en soi et le choix de l'action. L'enjeu demeure dans la différence entre (1) choisir « les apparences de la vertu » pour obtenir le plaisir et (2) considérer la justice comme raison ultime pour le choix de l'action.

Ceux qui voudront discuter ce point, dit Rousseau, peuvent jeter les yeux sur le discours de [blanc laissé par Rousseau] dans le second livre de la République de Platon.

Il s'agit du « discours » d'Adimante³⁹⁴ qui reprend l'argument de Thrasymaque ; celui-ci, selon Loys Le Roy, « montre la justice comme une chose inutile, une chose délaissée, et l'injustice comme une chose utile, suivie par tout le monde ; personne n'est volontairement juste, mais on se montre tel par imbécillité ou par crainte »³⁹⁵. Adimante lui-même avoue la difficulté de réfuter l'argument qui propose que « l'injustice est utile à soi-même, mais aussi inutile au plus simple »³⁹⁶. Selon la tradition des commentaires classiques de la *République*, l'enjeu est de réfuter

³⁹⁴ OC I, p. 1842, note 1 ; *AJJR* IV, p. 268, note 5.

³⁹⁵ Commentaire de Le Roy dans *La République de Platon divisée en dix livres, ou Dialogues, traduite de Grec en Français, et enrichie de commentaires par Loys Le Roy*, F. Morel (réd.), liv. II, Paris, Ambroise Drouart, 1600, p. 68 (nous avons modernisé son français).

³⁹⁶ PLATON, *De Republica libri decem : vel, de Justo* dans *Divini Platonis operum omnium a Marsilio Ficino tralatorum tomus quartus*, dialogus II, Lugdunus, Joan. Tornæsius, 1550, in-16, p. 228, ll. 17-20, notre traduction. Voici le texte original (c'est nous qui soulignons) : « *justum quidem alienum bonum, potentiori conferens : Injustum autem, sibi quidem conferens atque utile, imbeciliori tamen inutile* ». Cf. PLATON, *République*, II, 367c 2-5 (c'est nous qui soulignons) : « τὸ μὲν δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθόν, συμφέρον τοῦ κρείττονος, τὸ δὲ ἄδικον αὐτῷ μὲν συμφέρον καὶ λυσιτελεῖν, τῷ δὲ ἥττονι ἀσύμφορον ». Nous savons très bien que la traduction de Ficin est fort influencée par la philosophie néo-platonicienne. Toutefois, la traduction citée relève d'une grande subtilité ainsi que d'une certaine fidélité aux textes originaux : non seulement Ficin respecte l'ordre des mots de l'original, mais aussi il essaie même de représenter le fameux contraste établi par « μέν [...], δέ [...] » en employant les couples *quidem-autem* et *quidem-tamen*. Il a convenablement choisi l'adjectif « *alienum* » pour traduire « ἀλλότριον ». Pour les œuvres de Platon, Rousseau employait la traduction de Ficin (SILVERTHORNE, « Rousseau's Plato » dans *SVEC* 116 (1973), pp. 235-249). Les œuvres traduites (5 vols) que nous consultons ici contiennent plusieurs notes marginales par Rousseau ; ces œuvres complètes sont conservées aujourd'hui au British Library (n° G. 16721-25 ; pour le tome 4, G. 16724). Concernant le rapport entre la pensée politique de Rousseau et Platon, voir l'article remarquable de Dimitri El Murr : « Rousseau lecteur du *Politique* de Platon » dans *Revue française d'histoire des idées politiques* 37 (2013), pp. 5-33. Pour « Les annotations [transcrites] de Rousseau sur le *Politique*, la *République* et les *Lois* de Platon », voir pp. 27-33.

l'argument qui, s'appuyant sur la logique d'utilité, démontre que l'injustice est préférable à la justice³⁹⁷. D'après cet argument, l'« hypocrisie » est un meilleur moyen pour « faire [du] chemin » dans la vie.

Rousseau met en cause cet argument en se demandant : « Que fait Socrate pour réfuter ce discours » ? Voici sa réponse dans laquelle on peut remarquer son grand décalage avec l'original (livre II, VIII et IX) :

Il [= Socrate] établit une République idéale dans laquelle il prouve très bien que chacun sera estimé à proportion qu'il sera estimable et que le plus juste sera aussi le plus heureux.

Certes, Socrate propose d'établir d'abord « une République idéale » « par la parole » et puis d'y observer la genèse de la justice pour réfléchir sur la justice à l'échelle humaine³⁹⁸. Cependant, le but de sa proposition vise à obtenir les cinq « modèles de l'âme » *selon* lesquels on évalue les hommes ; et non pas à construire une communauté idéale « dans laquelle [on] prouve très bien que chacun sera estimé à proportion qu'il sera estimable ».

Qu'est-ce que l'auteur conçoit par les termes de « République idéale » ? Si nous évoquons ici la partie liminaire du fragment 22, nous pouvons en déduire que c'est un État dans lequel chacun sera forcé à être content de lui-même ; plus concrètement, *un État dans lequel chacun sera forcé de choisir librement son action en sachant et en ressentant que celle-ci est juste*, ce qui lui permettra d'être content de lui-même. Nous touchons ici à un point nodal de notre démonstration : par le détour de Socrate, Rousseau est ici en train de décrire précisément un dispositif politique reposant sur la mise en contradiction de l'individu avec lui-même, à l'occasion d'un dilemme qui a pour résultat de « faire penser ». On verra que ce modèle se retrouvera trait pour trait dans la fonction que l'avant-dernier chapitre du *Contrat social* attribuera à la « religion civile ».

Nous insistons sur le fait que le principe de cette société civile consiste dans la structure réflexive de l'âme, qui peut être représentée par le discours indirect. Nous savons que dans son second *Discours* Rousseau présentait sa position négative sur la « réflexion » : « C'est la raison qui engendre l'amour-propre ; et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare

³⁹⁷ Cf. FICIN, *op. cit.*, p. 229, l. 13 et *infra* ; Le Roy, *op. cit.*, p. 90, C.

³⁹⁸ FICIN, *ibid.* ; LE ROY, *op. cit.*, p. 92, D [sic. = H] ; PLATON, *ibid.*, 369c.

de tout ce qui le gêne et l'afflige »³⁹⁹. Cependant, si la pensée politique de Rousseau présuppose l'irréversibilité de l'histoire, à savoir l'impossibilité de retourner à l'« état naturel », et donc si son but est de trouver « dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature »⁴⁰⁰, la structure réflexive de l'âme, qui rend possible l'acte moral, ne doit pas être exclue de la théorie politique de Rousseau. Au contraire, elle en occupe le cœur. En effet, dans la première version du *Contrat social*, il écrit ceci :

[Dans les premiers temps de l'histoire humaine] il n'y aurait ni bonté dans nos cœurs ni moralité dans nos actions, et nous n'aurions jamais goûté le plus délicieux sentiment de l'âme, qui est l'amour de la vertu.⁴⁰¹

Le « solitaire » est tout d'abord un homme qui possède la structure psychique décrite ici : même s'il vit présentement retiré du commerce avec les autres, il est citoyen de la « République idéale » dont les lois « lui donnent le courage d'être juste, même parmi les méchants »⁴⁰². En s'appuyant une telle conception de la « vertu », Rousseau termine le fragment 22 par une péroration qui se lit comme une riposte contre Diderot regardé comme partisan du principe d'utilité sur lequel se base l'éthique de la société réelle :

Gens de bien qui recherchez la société, allez donc vivre dans celle de Platon. Mais que tous ceux qui se plaisent à vivre parmi des méchants ne se flattent pas d'être bons.

Cette péroration composée en deux parties commence par une recommandation pour les « gens de bien » ou les vertueux qui doivent vivre dans la société réelle : une recommandation à se conduire selon le principe platonicien que Rousseau a présenté dans les trois parties précédentes du fragment. Il s'agit ici de la sociabilité rousseauiste en tant que structure réflexive de l'âme, qui rend possible et nécessaire de s'interroger sur la qualité de son comportement. C'est pour cela que Rousseau termine sa péroration par une apostrophe dans laquelle il emploie deux verbes pronominaux de l'ordre de l'affect (« se plaire » et « se flatter ») qui font tourner les

³⁹⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, I, OC III, p. 156, c'est nous qui soulignons.

⁴⁰⁰ *Du contrat social* (1^e version), I, ch. 2, OC III, p. 288.

⁴⁰¹ *Op. cit.*, p. 283.

⁴⁰² *Émile*, V, OC IV, p. 858.

LA GENÈSE DE LA SOCIABILITÉ ROUSSEAUISTE EN 1757

yeux du lecteur vers son intimité. Pour mieux comprendre la spécificité de cette société rousseauiste, étudions plus précisément la façon dont est caractérisée ce à quoi elle s'oppose : la sociabilité prônée par Diderot.

CHAPITRE 2

LA SOCIABILITÉ DIDEROTIENNE COMME
ADVERSAIRE DE ROUSSEAU

1. Arrière-plan historique de l'article « DROIT NATUREL »

a. Quatre points litigieux : choix, liberté, sincérité et plaisir

Nous venons de préciser, à la fin du chapitre précédent, ce que conçoit Rousseau par les termes de « République idéale ». Cette conception peut être détaillée en les quatre points suivants : d'abord, chacun sera forcé dans cette « République » de choisir son action en sachant que celle-ci est juste (*choix*) ; dans le cadre discursif et explicatif du fragment 22 de *Mon portrait*, Rousseau met au premier rang le libre arbitre en tant que condition de la moralité des actions (*liberté*) ; la connaissance de ce qu'est la justice (pour un individu) peut être entendue, chez Rousseau, comme le « sentiment » de la justice ; Rousseau appelle *sincérité* la manière d'être d'un individu qui choisit son comportement en se référant à ce que lui intime ce sentiment (*sincérité*) ; finalement, une telle connaissance de sa justice lui donne la satisfaction d'être content de lui-même (*plaisir*) : sur le plan politique, il s'agit donc, dans le fragment 22, d'un État dans lequel chacun sera « forc[é] d'être libre »⁴⁰³, voire forcé d'être content de lui-même. Contrairement à ce dont se moquent des critiques superficielles du *Contrat social*, une expression comme « forcé d'être libre » n'a donc rien d'une absurdité — pour autant qu'on repère qu'une certaine forme d'auto-contradiction est au fondement de la construction éthique rousseauiste, que la vertu y est intimement liée à un art de penser, et qu'il relève d'une exigence politique de mettre en place les conditions de possibilité (voire de nécessité) d'un tel art de penser.

Concernant le plaisir d'être content de soi-même, nous pouvons substituer au concept de plaisir celui d'intérêt, car l'acte de choix dont il s'agit ici vise à obtenir un certain plaisir et l'on peut appeler *intérêt* ce qui est poursuivi à cette fin. Cette quête de l'intérêt devient un élément indispensable pour la société civile que Rous-

⁴⁰³ *Du contrat social*, I, ch. 7, OC III, p. 364.

seau qualifie de « République idéale » : contrairement aux sociétés réelles de l'époque, il importe toutefois que l'intérêt individuel soit conforme à l'intérêt commun de l'État. On sait que telle est la question centrale du *Contrat social*.

La conception de cette conformité s'imposait non seulement à Rousseau, mais aussi à ses contemporains, qui envisageaient, à « l'écrasante évidence des faits », « la turbulence native de l'homme, la force de ses impulsions, l'intensité de ses passions »⁴⁰⁴ constatées depuis le XVII^e siècle. Leur problème commun consistait à reconstruire une théorie de la société civile concevant l'homme comme étant sous l'empire des passions. Rousseau, dès le début de sa carrière, connaissait très bien ces divers courants de pensée qui proposaient leur solution à ce problème. Dans la première moitié des années 1750, il s'est engagé dans des polémiques plutôt économiques, si l'on ose employer cet adjectif qui est à la limite de l'anachronisme. Nous pouvons observer le contexte historique des débats notamment entre « les trois courants de pensée dont [la critique rousseauiste] va dégager le socle théorique commun »⁴⁰⁵ dans son premier *Discours*, ainsi que dans l'un de ses fragments politiques⁴⁰⁶. Les débats entre ces adversaires, « partisans du luxe, mercantilistes et Physiocrates »⁴⁰⁷, lui ont permis à la fois de réfléchir sur l'intensité des passions ou des impulsions dans l'âme humaine et de préciser sa propre conception des passions, sur laquelle il s'appuiera même après 1755⁴⁰⁸. Mentionnons qu'une des solutions pour répondre au problème des passions est de le reformuler dans le vocabulaire de l'intérêt, comme l'a bien analysé le livre de Hirschman. Rousseau refuse sur le fond cette réduction, et, loin de rester prisonnier de l'alternative entre passions et intérêts, c'est du côté des sentiments qu'il ira chercher la solution. Il présentera, dans le cadre de sa théorie politique, sa pensée à l'égard de ce problème : il s'agit de ses thèses du contrat social et de la « Religion civile », incluses dans son *Contrat social*. Mais, comme toujours, il a conçu ces thèses à travers des débats : il semble qu'il a choisi soigneusement ses termes et les a intégrés dans ses

⁴⁰⁴ HIRSCHMAN, *Les passions et les intérêts*, p. 23. Voir également : LARRÈRE, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*.

⁴⁰⁵ SPECTOR, « Rousseau et la critique de l'économie politique », p. 238.

⁴⁰⁶ Il s'agit ici du fragment intitulé « Le luxe, le commerce et les arts » (*OC III*, pp. 516-524).

⁴⁰⁷ SPECTOR, *art. cit.*, p. 237.

⁴⁰⁸ La fameuse distinction entre l'« amour-propre » et l'« amour de soi-même » est un bon exemple, mais, dans le cadre de notre étude, nous nous intéressons plutôt à la distinction entre le « sentiment » et les « passions haineuses et irascibles » qui « naissent de l'amour-propre » (*Émile*, IV, *OC IV*, p. 493).

arguments afin de riposter à ses adversaires. Cette question nous conduit à revenir au contexte biographique et historique qui entoure cet ouvrage.

En continuant de retracer l'intrigue du débat entre Rousseau et Diderot depuis 1757, nous observerons l'émergence de la théorie contractualiste de Rousseau, qui est un fruit de ce débat créateur. Le but de ce chapitre vise à préciser les thèses diderotiennes qui se trouvent notamment dans l'article « DROIT NATUREL » de l'*Encyclopédie* et contre lesquelles Rousseau a proposé sa théorie d'abord dans la première version du *Contrat social* (la *Cop. 01*). Pour ce faire, notre chapitre s'articulera en deux grandes sections : d'abord, nous regarderons brièvement le contexte historique dans lequel Diderot a rédigé cet article. Cette démarche est indispensable pour identifier les thèses diderotiennes qui s'insèrent dans ce texte polémique. En analysant ensuite, dans notre deuxième section, l'article « DROIT NATUREL », nous mettrons en lumière la conception de la *sociabilité naturelle* autour de laquelle circule la pensée de l'auteur. La question est importante puisque c'est précisément à ce concept que la pensée rousseauiste du contrat s'est opposée.

Ce parcours que nous venons de préciser doit beaucoup à ce que Jacques Proust a présenté dans le dixième et le onzième chapitre de son *Diderot et l'Encyclopédie* (1962) et aux trois premiers chapitres de la thèse de doctorat de Toki Masuda, intitulée *La formation de la « société de commerce » au XVIII^e siècle en France* (en japonais)⁴⁰⁹ : notre travail ne consiste ici en rien d'autre qu'à développer les propositions présentées par ces deux chercheurs et à les faire converger vers la thèse de la « sociabilité utilitaire »⁴¹⁰. Nous reprenons notamment le point de vue analytique chez Jacques Proust qui souligne l'aspect fortement polémique de chaque article rédigé par Diderot.

b. Conformité de l'intérêt particulier avec l'intérêt général

Dans la traduction (ou plutôt l'*interprétation*, si l'on évoque le terme ironique de Rousseau⁴¹¹) d'un ouvrage de Shaftesbury, les *Principes de la philosophie morale* (1745), Diderot précise que « l'intérêt particulier de la créature est inséparable de l'intérêt général de son espèce »⁴¹². L'adjectif « général » souligne ici la qualité

⁴⁰⁹ MASUDA, *La formation de la « société de commerce » au XVIII^e siècle en France*, Thèse de doctorat en Science sociale (Université Hitotsubashi, 2008), en japonais.

⁴¹⁰ PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 411.

⁴¹¹ *Lettre sur la vertu, l'individu et la société*, p. 318.

⁴¹² DIDEROT, *Principes de la philosophie morale*, I, § I, AT I, p. 66, c'est nous qui soulignons. Concernant l'influence fondamentale de Shaftesbury sur Diderot, voir IDA, *Genèse*

d'appartenir à un certain *genus*, c'est-à-dire à une espèce. Cette affirmation de Diderot signifie donc « qu'il n'y a pas de contradiction essentielle entre »⁴¹³ l'intérêt de l'espèce et « [l']intérêt privé [de chaque individu], un bien-être qui lui est propre »⁴¹⁴. Dans les années qui précèdent le débat avec Rousseau, Diderot a déjà commencé à préciser une de ses pensées fondamentales : montrer l'identité essentielle entre les hommes civils et les hommes naturels, en employant la charnière conceptuelle du « genre humain » ou de l'« espèce », dont Rousseau dira que c'est un mot qui « n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent »⁴¹⁵. Selon Rousseau, Diderot présente la manière d'être des hommes civils actuels comme une émanation nécessaire de leur espèce, de sorte que le monde actuel, ou plus précisément la *société actuelle* dont Diderot lui-même fait partie, va obtenir son fondement conceptuel et ferme par cette équation. Il semble que cette affirmation d'une sociabilité naturelle servant de fondement à la société actuelle se soit confortée même après les années 1750. En fait, douze ans après la publication des *Principes de la philosophie morale*, l'auteur affirme, dans son drame bourgeois qui a déclenché la colère de Rousseau, que « les lois de l'humanité [= du genre humain] sont immuables ». Après un éloge de son siècle qui « s'est éclairé » et dans lequel « la raison s'est épurée », un de ses personnages, Constance, parle ainsi :

Et quel sera mon devoir et le vôtre ! sinon de les [= vos enfants] accoutumer à n'admirer, même dans l'Auteur de toutes choses, que les qualités qu'ils chériront en nous ! Nous leur représenterons sans cesse que les lois de l'humanité sont immuables, que rien n'en peut dispenser, et nous verrons germer dans leurs âmes ce sentiment de bienfaisance universelle qui embrasse toute la nature...⁴¹⁶

D'après ce texte, les parents doivent nourrir dans leurs enfants un sentiment de plaisir qui est indispensable non seulement pour la société qui les entoure, mais aussi

d'une morale matérialiste : les passions et le contrôle de soi chez Diderot, notamment, pp. 327-331. Voir également, HEMMI, « Configuration théologico-politique de la volonté : interprétation d'une péricope de Saint Paul dans l'AUTORITÉ POLITIQUE » dans *REEL* 3 (2015), notamment, pp. 119-121, en japonais.

⁴¹³ PROUST, *op. cit.*, p. 360.

⁴¹⁴ DIDEROT, *op. cit.*, p. 23.

⁴¹⁵ *Manuscrit de Genève*, I, ch. 2, OC III, p. 283 (éd. GR, p. 35).

⁴¹⁶ DIDEROT, *Le fils naturel*, IV, 3, DPV X, p. 65, c'est nous qui soulignons.

pour son espèce même. Il s'agit ici d'une satisfaction issue de l'admiration envers « les qualités qu'ils chériront » dans leurs proches. Constance dit que tous les enfants possèdent le germe de « ce sentiment de bienfaisance universelle » ; nous pouvons évoquer ici ce que Pufendorf appelle « l'estime simple »⁴¹⁷, qui se mettra en action dans les rapports humains. Ces satisfactions « fournissent, écrit Diderot, au moins neuf dixième de tout ce que nous en [= de plaisirs] goûtons dans la vie »⁴¹⁸. Jacques Proust précise que de telles satisfactions de l'estime « sont pour [l'homme] un des ressorts essentiels de la vie morale, et à aucun moment il ne les distingue des satisfactions de l'intérêt personnel »⁴¹⁹ ou même de l'amour-propre. L'homme possède naturellement un germe qui lui permet de tisser un rapport réciproque avec autrui, dans lequel il sera content de donner un plaisir à son semblable en chérissant et en applaudissant ses qualités estimables. En ce sens, le « sentiment de bienfaisance » peut être entendu comme une base de la société humaine.

c. Stratégie des partisans de la thèse classique contre l'amitié en raison de l'utilité

Cette thèse du « sentiment de bienfaisance » s'inscrit dans un courant de pensée qui essaie de forger la notion d'estime comme un principe communautaire. La marquise de Lambert, par exemple, en présente une synthèse remarquable dans ses *Avis d'une mère à son fils* :

L'amour de l'estime est aussi l'âme de la société ; il nous unit les uns aux autres : j'ai besoin de votre approbation, vous avez besoin de la mienne : en s'éloignant des hommes, on s'éloigne des vertus nécessaires à la société ; car quand on est seul, on se néglige : le monde vous force à vous observer.⁴²⁰

En un mot, « il n'y que le méchant qui soit seul ». Même le caractère d'être vertueux s'appuie sur le sentiment de l'estime qui réagit au regard du public ainsi qu'à son approbation. La vertu ici n'est rien d'autre qu'un pouvoir de l'âme qui agit en

⁴¹⁷ PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, t. II, VIII, ch. 4, § 2 et § 3. C'est une explication que Chvalier de Jaucourt a repris tacitement dans son article ESTIME (*Enc.*, t. V, voir notamment p. 1003 a-b).

⁴¹⁸ DIDEROT, *Principes de la philosophie morale*, AT I, p. 84.

⁴¹⁹ PROUST, *op. cit.*, p. 361, c'est nous qui soulignons.

⁴²⁰ MARQUISE DE LAMBERT, *Avis d'une mère à son fils*, p. 54 et seq. Cf. MASUDA, *op. cit.*, p. 8.

suivant l'impératif émanant du regard de « son double » (Jacques Proust) qui représente « tous ceux qui ne sont pas là »⁴²¹. Un homme vertueux doit, par-dessus tout, avoir l'expérience de ce sentiment :

Il est presque impossible de faire grand cas des avantages présents de la vertu, sans concevoir une haute idée de la satisfaction qui naît de l'estime et de la bienveillance du genre humain. Mais pour connaître tout le prix de cette satisfaction, il faut l'avoir éprouvée. C'est donc sur la possession ravissante de l'affection généreuse des hommes, et sur la connaissance de l'énergie de ce plaisir, que sont fondés ceux qui placent le bonheur actuel dans la pratique des vertus.⁴²²

La notion de plaisir est maintenant devenue un principe théorique sur lequel on conçoit l'ordre de la société civile, à savoir celui de l'échange de plaisirs. C'est l'estime qui a la plus grande valeur *commerciale* dans cet échange. Au fait, une telle façon d'expliquer les rapports humains et leur principe, en soulignant leur réciprocité même commerciale, fait partie d'un style de pensée assez commun parmi les prédécesseurs de l'auteur du *Fils naturel*, ainsi que parmi ses contemporains, qui connaissaient très bien la puissance insurmontable des passions ou de l'amour-propre⁴²³. C'est un moyen de traduire par un idiome que leur contexte historique a imposé ce qu'Aristote appelle l'amour « au sens premier et éminent »⁴²⁴.

Comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, dès la dernière moitié du XVI^e siècle, le statut de l'amitié en sens second (celle en raison du « plaisir » et de l'« utilité »⁴²⁵) commençait à évoluer et à être entendu comme une chose naturelle. Une stratégie efficace que les partisans de la thèse classique élaboraient, pour contrebalancer ce courant de pensée, consistait à souligner l'aspect de plaisir du rapport amical en maintenant la hiérarchie qui se trouve déjà dans l'explication aristotélicienne. Dans son explication concernant l'amitié au sens premier, c'est-à-dire en raison du « bien » ou de la « vertu », Aristote précise ainsi :

⁴²¹ PROUST, *op. cit.*, p. 364.

⁴²² DIDEROT, *Principes de la philosophie morale*, AT I, p. 59, c'est nous qui soulignons.

⁴²³ Voir notamment, HIRSCHMAN, *op. cit.*

⁴²⁴ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1157a 30 et seq. Cf. MASUDA, *op. cit.*, p. 11.

⁴²⁵ ARISTOTE, *op. cit.*, 1155b 19, 27.

LA SOCIABILITÉ DIDEROTIENNE

De plus, chacun des deux est bon à la fois tout simplement [= en soi] et pour son ami, car les hommes de bien (οἱ ἀγαθοί) sont à la fois bons tout simplement et avantageux (ὠφέλιμοι⁴²⁶) l'un pour l'autre. Du reste, ils sont aussi agréables (ἡδεῖς) dans le même double sens. Les hommes de bien sont en effet agréables à la fois tout simplement et l'un à l'autre⁴²⁷

L'homme vertueux « apparaît comme une chose qui mérite d'être aimée (φανῇ φιλητός) »⁴²⁸ et le rapport avec une telle personne produit un plaisir d'être ensemble ; plus précisément, c'est son existence même qui suscite le sentiment de plaisir. En amplifiant ce sentiment issu de la vertu, les partisans de la thèse classique tentent de couper le lien intime entre les deux notions de l'amitié au sens second et, ainsi, ils reculent l'amitié en raison de l'utilité derrière les deux autres. Nous pouvons observer une telle stratégie dans, par exemple, *l'Essai sur la nécessité et sur les moyens de plaire* (1738) de Moncrif qui se range à Montaigne :

On a dit que les Amants ne s'entretiennent les jours entiers, sans s'ennuyer, que parce qu'ils se parlent toujours d'eux-mêmes ; cette effusion de cœur me paraît appartenir plus raisonnablement à l'amitié. Après ce goût de préférence qui nous attache à un ami véritable, après cette satisfaction si chère, de compter sur l'intérêt qu'il prend à notre bonheur, le plaisir le plus touchant est celui de lui ouvrir son âme. Il faut donc réserver cette entière confiance pour l'amitié : dans les liaisons ordinaires, parler de soi n'est le plus souvent qu'un faible qui tourne à notre désavantage.⁴²⁹

Il s'agit de ce que Montaigne appelle l'« union », une amitié dans laquelle les âmes « effacent et ne retrouvent plus la couture qui les a jointes », union qui mérite d'être distinguée de « ce que nous appelons ordinairement amis et amitié »⁴³⁰. Comme

⁴²⁶ Aristote n'emploie pas l'adjectif *χρήσιμος* traduit souvent par le mot « utile » dans ce texte. Il semble que cet adjectif a plus de nuance d'instrument que le mot *ὠφέλιμος* qui signifie plutôt la qualité d'être demandé (voir LSJ, p. 2041b et seq., s. v. *ὠφέλεια*). Toutefois, « si la vertu ou le bien, qui sont des fins, sont aussi avantageux, c'est-à-dire utiles, comme des moyens (cf. 1155b 19-21), c'est cependant par accident » (*Éthique à Nicomaque*, éd. GF Flammarion, p. 416, note 2, c'est nous qui soulignons).

⁴²⁷ *Op. cit.*, 1156b 12-15 (traduction par Richard Bodéüs, modifiée par nous).

⁴²⁸ *Op. cit.*, 1156b 29, c'est nous qui soulignons.

⁴²⁹ MONCRIF, *Essai sur la nécessité et sur les moyens de plaire*, p. 56, c'est nous qui soulignons.

⁴³⁰ MONTAIGNE, *Essais*, I, ch. 28 « De l'amitié », c'est nous qui soulignons.

nous l'avons remarqué dans notre chapitre précédent, c'est une relation qui « a besoin du temps et du rapport habituel »⁴³¹. La « confiance » que Moncrif met en parallèle avec les « liaisons ordinaires », basées sur la logique d'utilité, présuppose également cette condition du rapport humain. L'amplification du plaisir issu de ce rapport durable fait reculer son statut éminent dans la logique d'utilité dont, par conséquent, on rend la notion de plaisir indépendante de l'ordre de l'utilité ; car « une chose utile ne dure pas longtemps, mais, au contraire, elle se varie selon les différents moments (ὁ δὲ χρήσιμον οὐ διαμένει, ἀλλ' ἄλλοτε ἄλλο γίνεται) »⁴³² et, donc par définition, celle-ci n'établit jamais une relation qui *dure* longtemps.

d. Stratégie de Diderot contre la hiérarchie classique de l'amitié

Alors que l'on mettrait le plaisir en relief, celui-ci est conçu par les partisans de la thèse classique de l'amitié comme quelque chose de spirituel : Montaigne, par exemple, distingue nettement la spiritualité du plaisir issu de l'« union » de la matérialité de l'amitié au sens second⁴³³ ; ce qui importe au rapport amical, selon Moncrif, c'est l'union des âmes. Cependant, qu'est-ce qui atteste cette spiritualité de l'amitié au sens premier ? Autrement dit, par quoi peut-on distinguer le plaisir spirituel du plaisir charnel issu des sens ? En fait, la frontière entre les deux est équivoque. Il semble que les partisans de la thèse classique donnent un coup de pouce à la tendance matérialiste chez Diderot par leur propre solution visant à surmonter la difficulté imposée par leur contexte historique⁴³⁴.

Quant à Diderot, il essaie de creuser ce problème de l'ambiguïté. Le plaisir charnel, pour lui, est un fondement des autres affections, y compris des passions spirituelles : c'est une étincelle que « les affections sociales [...] relèvent et [...] animent »⁴³⁵. Le rapport humain qui est à la base de la société civile ne consiste plus

⁴³¹ ARISTOTE, *op. cit.*, 1156b 25-26 : « προσδεῖται χρόνου καὶ συνηθείας ». Au fait, Montaigne lui-même était très conscient de la thèse aristotélicienne à laquelle il a fait référence dans ses *Essais* : « Et dit Aristote que les bons législateurs ont eu plus de soin de l'amitié que de la justice ». C'est une sorte de traduction du Livre VIII de l'*Éthique à Nicomaque* : « οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν [= φιλίαν] σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην » (1155a 23 et seq.).

⁴³² *Op. cit.*, 1156a 21 et seq.

⁴³³ MONTAIGNE, *loc. cit.* : « L'amitié, au rebours, est jouie à mesure qu'elle est désirée, ne s'élève, se nourrit, ni ne prend accroissance qu'en la jouissance comme étant spirituelle, et l'âme s'affinant par l'usage ».

⁴³⁴ Cf. PERRIN, « Un questionnement radical de la civilité des Lumières », pp. 9-17.

⁴³⁵ DIDEROT, *Principes de la philosophie morale*, AT I, p. 94.

LA SOCIABILITÉ DIDEROTIENNE

chez Diderot dans la confiance en tant que fruit de la durée du temps, mais dans les échanges ou les commerces efficaces de plaisir. En ce sens, c'est la pratique ou l'acte de produire des plaisirs qui lui importe essentiellement. Ainsi, nous sommes d'accord avec le commentaire de Jacques Proust d'après lequel « Diderot a [...] souligné lui-même, inconsciemment, le caractère factice de la vie morale qu'il décrit »⁴³⁶. Toutefois, il semble que Diderot était plus conscient de ce qu'il expliquait : il connaissait très bien les pensées contemporaines qui étaient sensibles à la puissance des passions humaines et il a radicalisé ce que faisaient ces courants. Outre qu'il situe la notion de plaisir au centre de sa pensée de la communauté, il amplifie son aspect physique : on l'entendra donc comme un phénomène d'action et de réaction physique. Le texte suivant que Proust a commenté montre nettement sa tendance matérialiste :

Sans en croire le sentiment intérieur, la supériorité des plaisirs qui naissent des affections sociales sur ceux qui viennent des sensations se reconnaît encore à des signes extérieurs, et se manifeste au-dehors par des symptômes merveilleux : on la lit sur les visages ; elle s'y peint en des caractères indicatifs d'une joie plus vive, plus complète, plus abondante que celle qui accompagne le soulagement de la faim, de la soif et des plus pressants appétits.⁴³⁷

En mettant les effets des « plaisirs » en parallèle avec ces phénomènes typiquement charnels, Diderot souligne dans cette citation l'importance de la dimension physique (charnelle, sensuelle) des sociétés humaines. Ainsi, il est tout à fait normal que ce texte consiste à la fois en descriptions de chair et en termes esthétiques : le texte même représente la matérialité de la production des plaisirs dans les rapports humains. On sait que cette tendance matérialiste de la pensée diderotienne déterminera désormais chaque contenu des thèses qu'il va présenter plus tard. En ce sens, nous n'avons rien à ajouter au commentaire suivant :

Le monde moral devient ainsi une gigantesque parade, où les méchants comme le bons peuvent jouer leur rôle pourvu qu'ils en sachent bien la pantomime. Et

⁴³⁶ PROUST, *op. cit.*, p. 363.

⁴³⁷ DIDEROT, *Principes de la philosophie morale*, AT I, p. 80, note 109, c'est nous qui soulignons.

il arrive ainsi que la distinction ne se fait plus entre bons et méchants, mais entre bons et mauvais acteurs.⁴³⁸

Ce qui nous importe, dans le contexte de notre parcours, réside dans la relation complémentaire entre la société et le plaisir issu du corps : d'une part, le principe social n'est rien d'autre que l'échange réciproque de plaisirs ; d'autre part, ce qui anime ce principe est l'utilité réciproque. Autrement dit, le lien social chez Diderot se forme pourvu que les composants d'une société soient utiles entre eux à travers cet échange de plaisirs. L'expression de « sociabilité utilitaire »⁴³⁹ (Jacques Proust) résume bien une telle qualité des composants. L'exemple un peu exagéré de la « débauche » décrit d'une manière provocante cette société qui se base sur cette « sociabilité utilitaire » :

La débauche, qui n'est autre chose qu'un goût trop vif pour les plaisirs des sens, emporte avec elle l'idée de société. Celui qui s'enferme pour s'enivrer, passera pour un sot, mais non pour un débauché. On traitera ses excès de crapule, mais non de libertinage. Les femmes débauchées, je dis plus, les dernières des prostituées, n'ignorent pas combien il importe à leur commerce de persuader ceux à qui elles livrent ou vendent leurs charmes, que le plaisir est réciproque, et qu'elles n'en reçoivent pas moins qu'elles en donnent.⁴⁴⁰

Ce texte vise à relativiser, par la logique de l'utilité, la théorie classique de la communauté qui se base sur la notion de justice. Il s'agit ici de la justice qui correspond au jugement moral des hommes qui mettent en cause la qualité *essentielle* de leur propre comportement. Le problème d'une telle auto-interrogation qui les dirige vers un choix volontaire n'occupe plus un statut éminent dans la pensée diderotienne.

e. Compatibilité d'utilité et de nature chez Diderot

Le problème se déplace sur la manière dont on *manifeste efficacement* le « sentiment [*naturel*] de bienveillance universelle »⁴⁴¹ qui rend possible le commerce des plaisirs. Cela signifie que la notion de *nécessité naturelle* occupe une place centrale de cette pensée concernant la conception d'une société civile. Aussi était-il tout à

⁴³⁸ PROUST, *loc. cit.*, c'est nous qui soulignons.

⁴³⁹ PROUST, *op. cit.*, p. 409 et seq, notamment p. 410.

⁴⁴⁰ DIDEROT, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁴¹ DIDEROT, *Le fils naturel*, IV, 3, DPV X, p. 65.

LA SOCIABILITÉ DIDEROTIENNE

fait logique que Diderot se range à la thèse de la sociabilité naturelle issue de la théorie du droit naturel. Outre Shaftesbury, c'est bien la tradition du droit naturel qui lui a fourni les dispositifs conceptuels qu'il a utilisés pour forger sa pensée de la communauté. Prenons un texte de Burlamaqui, tiré de son *Principe du droit naturel* (1747), qui synthétise l'essentiel de cette thèse classique⁴⁴² et que Jaucourt a repris fidèlement dans son article SOCIABILITÉ⁴⁴³. Après avoir fait entrer un *Deus ex machina* qui résout des apories traditionnelles de la théorie politique (II, ch. 4, § 7), Burlamaqui, dans la quinzième section, explique que « Dieu, notre Créateur et notre Père commun, veut que chacun soit animé de ces sentiments [= les sentiments d'affection et de bienveillance que les hommes ont les uns pour les autres] » ; et il continue :

Voilà donc le vrai principe des devoirs que la Loi Naturelle nous prescrit à l'égard des autres hommes. Les Moralistes lui ont donné le nom de Sociabilité ; par où ils entendent *cette disposition qui nous porte à la bienveillance envers nos semblables, à leur faire tout le bien qui peut dépendre de nous, à concilier notre bonheur avec celui des autres, et à subordonner toujours notre avantage particulier à l'avantage commun et général.*

Plus nous nous étudierons nous-mêmes, plus nous serons convaincus que cette Sociabilité est en effet conforme à la volonté de Dieu. Car outre la nécessité de ce principe, nous le trouvons gravé dans notre cœur. Si d'un côté le Créateur y a mis l'amour de nous-mêmes, de l'autre la même main y a imprimé un sentiment de bienveillance pour nos semblables. Ces deux penchants, quoique distincts l'un de l'autre, n'ont pourtant rien d'opposé ; et Dieu qui les a mis en nous, les a destinés à agir de concert, pour s'entraider, et nullement pour se détruire. Aussi les cœurs bien faits et généreux trouvent-ils la satisfaction la plus pure à faire du bien aux autres hommes, parce qu'ils ne font en cela que suivre une pente que la Nature leur a donnée.⁴⁴⁴

⁴⁴² Voir, par exemple, DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, pp. 142-150, notamment p. 142 (c'est nous qui soulignons) : « lorsque Grotius, Pufendorf et Cumberland parlent à leur tour de la sociabilité naturel de l'homme, ne font-ils en réalité que reprenre une théorie formulée par les philosophes antiques, par Aristote et surtout par les Stoïciens ». Concernant l'influence de la thèse aristotélécienne sur Diderot, voir également, PROUST, *op. cit.*, p. 364, notamment note 117.

⁴⁴³ *Enc.*, t. XV, p. 251a.

⁴⁴⁴ BURLAMAQUI, *Principe du droit naturel*, II, ch. 4, § 15, p. 191 et seq.

Précisons la singularité de la pensée diderotienne par rapport à cette thèse traditionnelle qui affirme la convergence naturelle et spontanée des intérêts individuels vers un intérêt commun (ou général). Cette thèse explique la sociabilité naturelle dans le cadre scolastique de la loi naturelle, tissé par les trois rapports de l'homme, à savoir *ad se ipsum*, *ad proximum* et *ad Deum*⁴⁴⁵. Ce que nous devons souligner d'abord dans cette triade est le premier terme, *ad se ipsum*, présenté comme « l'amour de nous-mêmes ». C'est l'intérêt particulier issu de cet « amour » qui rend possible les deux autres : rappelons-nous ici la phrase de Diderot citée ci-dessus, « l'intérêt particulier de la créature est inséparable de l'intérêt général de son espèce »⁴⁴⁶. L'intérêt particulier se lie directement à l'intérêt des autres semblables, à savoir de son espèce. L'homme possède une inclination naturelle qui « concili[e] [son] bonheur avec celui des autres [semblables] ». Par conséquent, la formation de la société dans laquelle les plaisirs de ses membres s'enrichissent mutuellement, est un résultat nécessaire qui découle de leur nature disposée par leur Créateur. Sous cet angle théologique, l'association est un acte obligatoire, que l'Auteur de toute justice veut. Diderot s'approprie un tel cadre théorique de la loi naturelle sauf sur ce dernier point qui occupe, en fait, la position de la clef de voûte de la théorie scolastique.

Diderot reconstruit sa propre thèse à l'égard du droit naturel en employant seulement la notion des « deux penchants » naturels : amour de soi (Diderot va plus loin : il emploie même la notion d'amour-propre) et sentiment de bienveillance pour les semblables. Par ailleurs, le caractère normatif ou impératif de la loi ne fonctionne plus, du fait de la négation de la volonté divine, car le pouvoir contraignant de la loi émane à la fois de la *volonté* et du *jugement* moral d'un législateur qui oblige les autres à réagir, ou plus concrètement à respecter son jugement déclaré ; et ce pouvoir se distingue nettement de l'effet de la nécessité qu'un penchant naturel possède. Dans la pensée diderotienne, connaître l'existence d'un tel penchant n'est rien d'autre que connaître un fait, non affirmer un devoir-être. Une telle connais-

⁴⁴⁵ Voir par exemple, SUAREZ, *Tractatus de legibus ac deo legislatore*, II, cap. 8, § 4 : « *Lex ergo naturalis perficit hominem secundum omnem inclinationem suam, et ut sic continet varia præcepta* ». Suarez divise ces « préceptes » de la loi naturel en trois (*ibid.*, § 3, c'est nous qui soulignons) : « *quædam præcepta versantur circa Deum, quædam circa proximum, quædam circa ipsum* ».

⁴⁴⁶ DIDEROT, *Principes de la philosophie morale*, I, § I, AT I, p. 66, c'est nous qui soulignons.

ce n'a point de rapport à la normativité des préceptes que l'on pourra dégager de ce fait.

Ainsi, le droit naturel, chez Diderot, ne s'inscrit plus sur le terrain de morale (au moins dans le sens traditionnel de ce terme, défini comme un *devoir-être*), mais, si nous osons le dire, dans celui de l'histoire naturelle en tant que science descriptive des phénomènes naturels (selon le fonctionnement constaté chez les êtres réels, tels qu'ils sont donnés à l'observation). À travers ce changement de terrain, deux actes deviennent essentiels pour la conception diderotienne du droit naturel : (1) observation des faits et (2) raisonnement en tant qu'acte de raison de trouver un fait inconnu à partir des faits connus. C'est pour cela que le *fait* et la *raison* deviennent les deux moteurs pour l'argument de Diderot, tel qu'il se déroule dans son article « DROIT NATUREL ».

2. L'analyse de l'article « DROIT NATUREL »

Jacques Proust écrit : « tout article de Diderot, quel que soit son contenu, a d'abord pour but de modifier l'opinion du lecteur pour en faire un *citoyen* plus éclairé, plus utile, et faire avancer par là une 'révolution' nécessaire. Ainsi tout article de Diderot est d'abord politique »⁴⁴⁷. Si nous acceptons cette thèse, nous pouvons considérer que son article « DROIT NATUREL » (publié en 1755) est politique en tant qu'il est rédigé comme une antithèse contre la conception classique du droit naturel. Plus concrètement, cet article s'appuie non pas sur la thèse théologique concernant la volonté divine, mais sur une thèse concernant la nature humaine qui peut être entendue par le concept de la « sociabilité utilitaire », que nous avons vu dans notre section précédente.

C'est par une méthode relevant de l'histoire naturelle que peut être mise en lumière cette nature humaine. Rappelons que Diderot était influencé par Buffon pendant la rédaction des *Pensées sur l'interprétation de la nature* (fin de la rédaction en 1753)⁴⁴⁸ et on sait que Buffon présente, dans son Premier discours intitulé « De la manière d'étudier et de traiter l'Histoire naturelle », la méthode comme un processus en trois étapes essentielles, à savoir l'observation (y compris la description) d'un phénomène, la disposition des faits observés selon l'ordre de la causalité,

⁴⁴⁷ PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. II.

⁴⁴⁸ Pour cette date, voir, par exemple, l'explication de Jean VARLOOT dans : DPV IX, p. 3, notamment note 4.

et la découverte d'un autre fait inconnu (ces dernières deux étapes sont appelées « raisonnement »)⁴⁴⁹. Nous considérons que c'est l'importance de cette méthode qui fait l'arrière-plan de l'article rédigé en *forme de discours* qui vise à persuader les lecteurs de la validité de son propos : l'observation de la société actuelle est le seul moyen de saisir le principe du droit naturel. Mais pourquoi en cette forme ? Pour quelle raison devons-nous analyser le présent article sous l'angle rhétorique ? Commençons par répondre à cette dernière question.

Nous adoptons le point de vue rhétorique pour préciser les thèses que l'on peut trouver dans l'article « DROIT NATUREL » et auxquelles Rousseau oppose sa propre théorie du contrat social. Plus concrètement, le point litigieux entre les deux auteurs réside dans la problématique de la *formation de l'obligation*, fruit du libre arbitre. Comme nous le vérifierons plus tard, Diderot exclut la notion du libre arbitre du champ de son explication de l'obligation, en mettant la notion de la *nécessité* naturelle au premier rang. Par ailleurs, Rousseau met en lumière le dysfonctionnement argumentatif de son adversaire, il l'approfondit et enfin il propose sa théorie du contrat social conçu comme un acte *libre* et *volontaire* de chaque participant. Nous reprendrons et développerons, par notre analyse, l'interprétation des deux recherches précédentes : celle de Bruno Bernardi qui précise que le débat entre les deux auteurs circulait autour de la problématique de l'obligation ; et celle de Jacques Proust qui indique l'exclusion de la notion de libre arbitre chez Diderot. Par ailleurs, le contexte historique de la rédaction de cet article nous impose une autre difficulté : Diderot ne présente pas nettement sa thèse comme athéistique⁴⁵⁰, car il a écrit le présent article en plein milieu des attaques catholiques contre le projet de l'*Encyclopédie*⁴⁵¹, de sorte qu'il devait éviter une confrontation trop directe. Un tel caractère de l'article sera vérifié par notre analyse sous l'angle rhétorique et celle-ci

⁴⁴⁹ *Histoire naturelle*, t. I, Premier discours, OC I, p. 223 : « il me paraît que la vraie méthode de conduire son esprit dans ces recherches, c'est d'avoir recours aux observations, de les rassembler, d'en faire de nouvelles, et en assez grand nombre pour nous assurer de la vérité des faits principaux, et de n'employer la méthode mathématique que pour estimer les probabilités des conséquences qu'on peut tirer de ces faits ; surtout il faut tâcher de les généraliser et de bien distinguer ceux qui sont essentiels de ceux qui ne sont qu'accessoires au sujet que nous considérons ; il faut ensuite les lier ensemble par les analogies, confirmer ou détruire certains points équivoques, par le moyen des expériences, former son plan d'explication sur la combinaison de tous ces rapports, et les présenter dans l'ordre le plus naturel ». Cf. DIDEROT, *Pensée sur l'interprétation de la nature*, XV, DPV IX, p. 39.

⁴⁵⁰ PROUST, *op. cit.*, p. 390.

⁴⁵¹ LECA-TSIOMIS, *Écrire l'Encyclopédie*, p. 239, p. 246 et seq.

précisera également l'enjeu fondamental de ces questions pour les deux « frères ennemis ».

a. Le statut du libre arbitre dans l'exorde

Dessignons d'abord le schéma de l'article « DROIT NATUREL » : celui-ci commence par un exorde en forme d'*insinuatio*⁴⁵² (par. 1-3) ; puis, il entre dans la partie argumentative dont la moitié est une réfutation d'un ennemi supposé, le « raisonneur violent » (par. 5-10) ; cette partie finit par la présentation de son propos (par. 10) et, donc, elle sert de conclusion à cet article en forme de discours. Enfin, le paragraphe 11 fonctionne comme une péroraison qui synthétise ce que l'on a dit dans les parties précédentes. La compréhension de cet article s'attache à l'analyse du dernier paragraphe de l'exorde (par. 3) dans lequel nous allons observer la stratégie rhétorique de l'auteur.

Diderot y souligne *prima facie* l'importance de la « liberté » dans la problématique de la morale :

I. Il est évident que si l'homme n'est pas libre, ou que si ses déterminations instantanées, ou même ses oscillations, naissant de quelque chose de matériel qui soit extérieur à son âme, son choix n'est point l'acte pur d'une substance incorporelle et d'une faculté simple de cette substance ; il n'y aura ni bonté ni méchanceté raisonnées ; quoiqu'il puisse y avoir bonté et méchanceté animales ; il n'y aura ni bien ni mal moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit. D'où l'on voit, pour le dire en passant, combien il importe d'établir solidement la réalité, je ne dis pas du *volontaire*, mais de la *liberté* qu'on ne confond que trop ordinairement avec le volontaire. Voy. les articles VOLONTÉ et LIBERTÉ.⁴⁵³

À première vue, Diderot insiste sur le fait que la notion de la « substance incorporelle » est indispensable pour la compréhension de l'acte de choix qui se base sur le jugement moral et, ainsi, il se range au dualisme des deux substances. En effet, d'après ce texte, la moralité de l'action est issue de « l'acte pur » de cette substance. L'ordre moral même devient inconcevable, si l'on nie cette substance, de sorte qu'« il n'y aura ni bonté ni méchanceté raisonnées [...] il n'y aura ni bien ni mal

⁴⁵² Pour la forme *insinuatio*, voir CICÉRON, *De inventione*, I, 20 ; QUINTILIEN, *De institutione oratoria*, IV, 1, 42.

⁴⁵³ *Enc.*, t. V, p. 115b.

moral, ni juste ni injuste, ni obligation ni droit ». D'ailleurs, ce terme de « substance incorporelle » indique que Diderot emploie l'adjectif « moral » au sens spirituel⁴⁵⁴. La thèse concernant la spiritualité de l'homme s'appuie finalement sur la notion de « liberté » : c'est sur l'attestation de la liberté humaine que repose l'argument concernant la moralité des actions et l'obligation. Poursuivant la tradition jusnaturaliste, la liberté est conçue comme *res magna* (chose importante) dans l'exorde⁴⁵⁵. Ce statut discursif de la « liberté » fonctionne en double : d'abord, les enjeux concernant le droit naturel convergent vers le problème de la liberté : autrement dit, si l'on anéantit la puissance de cette notion en tant que base argumentative, on peut exclure le problème de la spiritualité de l'homme, ainsi que celui de la volonté divine, qui se situe au centre de la théorie jusnaturaliste, de sorte que l'on doit alors reconstruire la thèse du droit naturel sur une autre base.

Toutefois, pourquoi le futur auteur de la *Lettre à Landois* se montre-t-il, dans ce paragraphe 3, comme un partisan de la thèse du libre arbitre (alors même qu'il exprime très souvent, dans d'autres textes, ses doutes, voire son rejet de cette notion) ? Cette question concerne le deuxième rôle de la notion de « liberté » : l'amplification de son importance fonctionne comme une *captatio benevolentiae* des lecteurs. Plus qu'une affirmation philosophique, il faut y voir une stratégie d'écriture. C'était une solution efficace, pour Diderot qui devait défendre le camp des Encyclopédistes, que de se déguiser en partisan de la thèse classique, car, en apaisant l'hostilité des lecteurs critiques, il peut introduire, avec moins d'obstacles, sa méthode de l'histoire naturelle dans le domaine jusnaturaliste. Contrairement aux apparences, il s'agit bien pour lui de nier — indirectement — le primat accordé au libre arbitre.

Diderot résoudra ce problème en employant la notion de « passion » (par. 4), mais il prépare cela dès dans le premier paragraphe. Il y montre que le « sentiment intérieur » n'est pas utile afin d'expliquer la notion de « droit » :

L'usage de ce mot [= droit naturel] est si familier, qu'il n'y a presque personne qui ne soit convaincu au-dedans de soi-même que la chose lui est évidemment connue. Ce sentiment intérieur est commun au philosophe et à l'homme qui n'a point réfléchi ; avec cette seule différence qu'à la question *qu'est-ce que le*

⁴⁵⁴ Il faut distinguer cette moralité de ce que la classification « morale » de cet article signifie : ce mot « morale » signifie plutôt la « science des mœurs », comme Boucher d'Argis le définit dans son article « DROIT DE LA NATURE, ou DROIT NATUREL » (*op. cit.*, p. 132a).

⁴⁵⁵ Concernant la *res magna* dans l'exorde, voir : ARISTOTE, *Rhétorique*, 1415b 1 ; CICÉRON, *De Partitionibus oratoriae*, § 30.

LA SOCIABILITÉ DIDEROTIENNE

droit ? celui-ci manquant aussitôt et de termes et d'idées, vous envoie au tribunal de la conscience et reste muet ; et que le premier n'est réduit au silence et à des réflexions plus profondes, qu'après avoir tourné dans un cercle vicieux qui le ramène au point même d'où il était parti, ou le jette dans quelque autre question non moins difficile à résoudre que celle dont il se croyait débarrassé par sa définition.⁴⁵⁶

On sait que le « sentiment intérieur » (ou la conscience)⁴⁵⁷ issu de la pensée malebranchiste est l'une des « quatre différentes manières de voir les choses »⁴⁵⁸ : c'est la « connaissance que nous avons de notre âme par conscience », c'est-à-dire par l'âme elle-même⁴⁵⁹. L'adjectif « intérieur » signifie ici non seulement un espace distingué du monde extérieur, mais aussi le caractère d'être direct⁴⁶⁰ de cette expérience. En ce sens, l'existence de ce « sentiment » atteste qu'il y a quelque chose comme une âme en tant que « substance incorporelle » et, également, cela garantit une certitude de la connaissance de ce qui se passe dans le cœur⁴⁶¹. Par contre, Diderot présente ce garant spirituel et fondamental de la certitude comme une perception équivoque qui peut saisir seulement des mouvements ardents du cœur. À travers cette limitation de sa portée, Diderot établit un cadre explicatif pour le problème de la liberté : celle-ci n'est plus un état psychique qui peut être observé et vérifié nettement par le « sentiment intérieur »⁴⁶². De cette manière, Diderot sape dès le début le fondement généralement évoqué pour parler de la liberté en tant que libre arbitre. Par la suite, il abandonne *de facto* la notion même de la liberté, en introduisant la notion de passion dans son argument.

⁴⁵⁶ *Enc.*, t. V, p. 115a-b.

⁴⁵⁷ MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, liv. III, 2^{de} partie, ch. VII, § IV, OC I, p. 453.

⁴⁵⁸ *Op. cit.*, titre du premier chapitre, p. 448.

⁴⁵⁹ *Op. cit.*, p. 453 ; voir également *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, OC XII, p. 135.

⁴⁶⁰ MURAKAMI, *Étude sur Descartes* 3, ch. 3, p. 296 (en japonais).

⁴⁶¹ MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, *loc. cit.*, p. 453 (c'est nous qui soulignons) : « Encore que nous n'ayons pas une entière connaissance de notre âme, celle que nous en avons par conscience ou sentiment intérieur, suffit pour en démontrer l'immortalité, la spiritualité, la liberté, et quelques autres attributs qu'il est nécessaire que nous sachions ».

⁴⁶² Dans la *Profession de vicaire savoyard*, en s'appuyant sur l'idée de « sentiment de la liberté », Rousseau répondra à la thèse diderotienne qui met en cause le libre arbitre. Voir *Émile*, IV, OC IV, pp. 585-587.

b. Le « raisonneur violent » et le principe de l'échange équitable

Il est donc tout à fait utile pour Diderot d'employer l'image classique de l'homme sous l'empire de la passion, image partagée, comme nous l'avons vu dans notre section précédente, par ses contemporains. Il s'agit de la passion en tant que moteur qui entraîne et assujettit l'homme.

II. Nous existons d'une existence pauvre, contentieuse, inquiète. Nous avons des passions et des besoins. Nous voulons être heureux ; et à tout moment l'homme injuste et passionné se sent porté à faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fît à lui-même. C'est un jugement qu'il prononce au fond de son âme, et qu'il ne peut se dérober. Il voit sa méchanceté, et il faut qu'il se l'avoue, ou qu'il accorde à chacun la même autorité qu'il s'arroe.⁴⁶³

L'« homme tourmenté par des passions si violentes », ennemi supposé, est bien sûr un exemple amplifié ; mais ici se déroule une sorte d'expérience de pensée, et c'est le caractère radical de cet exemple qui précise le contour du concept du droit. En outre, Diderot présente, dans ce paragraphe, les trois notions fondamentales sur lesquelles il construit son argument concernant le droit : la *passion* en tant que plaisir ardent et quasi physique, l'*homme* en tant qu'« animal qui raisonne »⁴⁶⁴ et enfin l'*échange équitable* que décrit la dernière phrase⁴⁶⁵ de la citation. La logique de cet échange occupe la place principale par rapport aux deux autres et c'est sur cette triade hiérarchisée que l'argument se déroule.

Nous venons d'employer le mot *logique*, qu'il faut l'entendre littéralement. En effet, l'ennemi supposé, qui n'est en réalité rien d'autre qu'un fantoche introduit dans cet argument par l'auteur est un homme en tant qu'« animal qui raisonne » ; il raisonne pour trouver « la vérité » et « celui qui refuse de la chercher renonce à la qualité d'homme, et doit être traité par le reste de son espèce comme un bête farouche ». C'est donc à un homme qui est à la fois « tourmenté par des passions si violentes » et raisonneur que Diderot a affaire. Le seul point commun entre Diderot et cet homme réside dans la logique de l'*échange équitable*. C'est pour cela que ce « raisonneur violent » n'oublie pas de souligner son équité, ainsi que sa sincérité : « [...] je suis équitable et sincère », dit-il ; puis, il présente tout de suite sa raison :

⁴⁶³ *Enc.*, t. V, p. 115b.

⁴⁶⁴ *Op. cit.*, p. 116a.

⁴⁶⁵ À savoir « ou [il faut] qu'il accorde à chacun la même autorité qu'il s'arroe ».

LA SOCIABILITÉ DIDEROTIENNE

Si mon bonheur demande que je me défasse de toutes les existences qui me seront importunes, il faut aussi qu'un individu, quel qu'il soit, puisse se défaire de la mienne, s'il en est importuné.

C'est un jugement qui se base sur un raisonnement :

La raison le veut, et j'y souscris. Je ne suis pas assez injuste pour exiger d'un autre un sacrifice que je ne veux point lui faire.⁴⁶⁶

Les conditions sont les mêmes pour tout le monde : le but à atteindre est la jouissance des plaisirs, et son prix ultime est la vie de chacun. Ce discours qui relève du genre judiciaire se base également sur une logique de l'échange commercial. Ces deux éléments définissent deux conditions pour expliquer la notion du droit (1) dont le discours doit s'adresser à l'intérêt des lecteurs et il s'agit ici de leur bonheur ; (2) par contre, le problème du bonheur ne peut pas être résolu, aux yeux de Diderot, à l'échelle de l'individu : au moins dans ce contexte judiciaire, le bonheur est un intérêt commun, c'est-à-dire un problème collectif. C'est sous ces deux angles que Diderot critique le « raisonneur violent » : sa proposition n'est point équitable, parce qu'elle repose sur un échange disproportionné :

Nous lui ferons donc remarquer que quand bien même ce qu'il abandonne lui appartiendrait si parfaitement qu'il en pût disposer à son gré, et que la condition qu'il propose aux autres leur serait encore avantageuse, il n'a aucune autorité légitime pour la leur faire accepter ; que celui qui dit, *je veux vivre*, a autant de raison que celui qui dit, *je veux mourir* ; que celui-ci n'a qu'une vie, et qu'en l'abandonnant il se rend maître d'une infinité de vies ; que son échange serait à peine équitable, quand il n'y aurait que lui et un autre méchant sur toute la surface de la terre.⁴⁶⁷

Comme nous l'avons vu plus haut, ce raisonneur met en cause sa *manière d'être* : il « se sent porté à faire à autrui ce qu'il ne voudrait pas qu'on lui fit à lui-même ». Si nous évoquons l'expression ironique de Diderot, il l'« envoie au tribunal de la conscience », à savoir à « un jugement qu'il prononce [tout d'abord] au fond de son âme, et qu'il ne peut se dérober. Il voit sa méchanceté ». Toutefois, « il veut encore

⁴⁶⁶ *Op. cit.*, p. 115b et seq., c'est nous qui soulignons.

⁴⁶⁷ *Op. cit.*, p. 116a, c'est nous qui soulignons.

être équitable, et par son équité écarter loin de lui [cette] épithète de *méchant* »⁴⁶⁸. C'est la logique de l'échange équitable qui lui donne un prétexte pour persuader son « tribunal ». Il se présente alors comme un homme « équitable et sincère » et qui n'est « pas assez injuste » pour abandonner tout sentiment moral. Il a réussi peut-être à se justifier devant son « tribunal » intérieur, mais pas pour Diderot qui était *ab ovo* sceptique envers ce « sentiment intérieur ». En outre, comme il le fera dans sa lettre à Rousseau daté du 23 octobre 1757 (CC 542)⁴⁶⁹, il met en cause la légitimité de ce « tribunal » même : selon lui, alors qu'il ne serait pas aussi extrême que le « raisonneur violent », lors de cet auto-jugement, chacun « se constitue [à la fois] juge et partie » et, par conséquent, « son tribunal pourrait bien n'avoir pas la compétence dans cette affaire »⁴⁷⁰. Si la particularité de l'individu entache la légitimité de son auto-jugement, on doit renvoyer la question du droit à une instance générale : c'est pour cette raison argumentative que les deux notions, à savoir le « genre humain » (ou l'« espèce ») et sa « volonté générale », s'introduisent dans l'article de Diderot.

c. Le « genre humain » comme dispositif conceptuel

Diderot explique ces deux notions dans le paragraphe 8 qui fait partie de la *probatio* (ou de l'*argumentatio*) dans laquelle l'auteur propose sa thèse principale⁴⁷¹. L'emploi des deux notions dans cette *probatio* constitue un moyen de donner à la notion de droit un caractère de généralité et d'immutabilité. Diderot conçoit la « volonté générale » comme une « passion » qui vise « l'intérêt général et commun » ou « le bien de tous »⁴⁷². Cela signifie que la « volonté générale » est en même temps la volonté de chaque individu en tant que membre de la société générale. C'est à ce point que la pensée diderotienne rejoint la thèse traditionnelle de la conformité entre l'intérêt particulier et l'intérêt général :

Tout ce que vous concevrez, tout ce que vous méditerez, sera bon, grand, élevé, sublime, s'il est de l'intérêt général et commun. Il n'y a de qualité

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ Pour cette lettre à Rousseau, voir notre chapitre précédent, notamment sa section 3.

⁴⁷⁰ *Ibid.*

⁴⁷¹ Par conséquent, les quatre paragraphes précédents (par. 4-7) peuvent être entendus comme une *refutatio* contre un ennemi supposé.

⁴⁷² *Op. cit.*, p. 116b.

LA SOCIABILITÉ DIDEROTIENNE

essentielle à votre espèce, que celle que vous exigez dans tous vos semblables pour votre bonheur et pour le leur. C'est cette conformité de vous à eux tous et d'eux tous à vous, qui vous marquera quand vous sortirez de votre espèce, et quand vous y resterez.⁴⁷³

Ce texte, qui indique un certain lien entre la pensée humaine, la « volonté générale » et l'« espèce », se déroule selon un principe de causalité que nous pouvons appeler *émanation* : c'est un principe qui explique l'identité causale d'une qualité entre deux choses, en s'appuyant sur le rapport des choses, conçu comme émanation à partir d'une *origine* substantielle (l'expression « est de », dans la citation, nous indique ce rapport). Il s'agit ici de ce que Jonathan Barnes appelle « the Synonymy Principle of causation » qu'il formule ainsi : « if *a* brings it about that *b* is ϕ , then *a* is ϕ »⁴⁷⁴ (« ϕ » signifie l'*onoma*, c'est-à-dire le prédicat). On suit ce principe lors-

⁴⁷³ *Op. cit.*, p. 116a et seq.

⁴⁷⁴ BARNES, *The Presocratic Philosophers*, p. 92 et seq. Le « Synonymy Principle of causation » est un principe qui se trouve dans la manière de la formation du raisonnement et ce principe dominait la logique occidentale jusqu'à l'apparition de David Hume qui a proposé une logique qui s'appuie sur sa thèse empiriste ; il ne suppose pas une cause qui existe indépendamment de notre expérience, mais c'est notre expérience ou notre perception qui assure la « necessary connection » de la causation : « in advancing, explique Hume, we have insensibly discover'd a new relation betwixt cause and effect [à savoir la 'necessary connexion'], when we least expected it, and were entirely employ'd upon another subject. This relation is their CONSTANT CONJUNCTION [que l'on sent ou perçoit]. Contiguity and succession [Hume va ajouter également la notion de « production ». Voir p. 90] are not sufficient to make us pronounce any two objects to be cause and effect, unless we perceive, that these two relations are preserv'd in several instances. We may now see the advantage of quitting the direct survey of this relation, in order to discover the nature of that *necessary connection*, which makes so essential a part of it » (*A Treatise of Human Nature*, Part III, Sect. VI. "Of the Inference from the Impression to the Idea", p. 87, c'est nous qui soulignons). Ainsi, dans le cadre logique chez Hume, « the Synonymy Principle of causation » perdre son sens (voir par exemple WATSON, *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, notamment, p. 151 et seq.). Selon Barnes, « The principle is supported by numerous examples; and it helps to explain the occult property of causality: causes produce changes in the objects they effect by transferring of imparting something to those objects; when the fire makes me warm, it bestows heat upon me; and the lavender, we say, gives the sheets their sweetness. Now since I cannot give you what I do not myself possess, causes must themselves be endowed with the properties they impart. This emerges plainly from a passage in which Descartes employs a particular instance of the principle: 'Now it is manifest by the natural light that there must be at least as much reality in the efficient and total cause as in its effect. For, pray, whence can the effect derive its reality if not from its cause? And in what way can this cause communicate this reality to it, unless it possesses it itself? [cf. Hume : « unless we perceive »] » (*Meditation III*). / If some examples commend the principle, may more stand against it; and it is not difficult to see that the principle both is false in itself and conveys a misleading notion of the causal process. Berkeley was characteristically abrupt: 'Nihil dat quod non habet or the effect is contained in y^e Cause is an

que l'on essaie de prouver, à partir d'une qualité (= φ) d'un effet (= b), l'existence de sa cause (= a) conçue comme l'origine de cette qualité. Nous pouvons observer ce processus qui se déroule à partir d'un effet (ou d'un phénomène) dans la transition du paragraphe 7 au paragraphe 8 de l'article « DROIT NATUREL » : de la négation de la *particularité* de la volonté individuelle à la demande de son opposé, à savoir la *généralité*. Certes, Diderot présente, au début du paragraphe 7, la notion de « genre humain » (= la cause), mais, en réalité, il y présuppose déjà la « volonté générale » conçue comme son effet. Ainsi, le « genre humain » apparaît comme un dispositif conceptuel demandé par le principe de causalité. C'est en ce point que l'on peut considérer la fameuse critique de Rousseau comme justifiée : « il est certain que le mot de genre humain n'offre à l'esprit qu'une idée purement collective qui ne suppose aucune union réelle entre les individus qui le constituent »⁴⁷⁵. Par ailleurs, il importera pour Diderot de préciser où l'on peut trouver la « volonté générale ». De fait, Diderot se pose bien la question : « où est le dépôt de cette volonté générale ? Où pourrai-je la consulter ?... » ; voici sa réponse qui est également la conclusion de l'article « DROIT NATUREL » :

Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées ; dans les actions sociales des peuples sauvages et barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux ; et même dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique.⁴⁷⁶

La transition du paragraphe 8 au 10 nous montre que Diderot développe sa pensée dans le cadre de la thèse de la sociabilité naturelle, dans la mesure où il précise la condition nécessaire de l'humanité à partir du fait, ou plus précisément du phénomène (ce qui est apparu), en l'occurrence l'existence d'une société. Nous pouvons observer, dans cette manière de développer son argument, un exemple typique du « Synonymy Principle » : il s'agit bien pour lui (1) de reformuler, sous le concept de

axiom I do not Understand or believe to be true' (Philosophical Commentaries A § 780). And indeed it is easier to show he inadequacy of the principle than to explain its popularity and longevity » (BARNES, *loc. cit.*, c'est nous qui soulignons). Voir également IMAI, « Principe de synonyme de la causation I » dans *Tôkyô Daigaku Kyôyô Gakubu Jinbun Kagakuka kiyô* 103 (1995), pp. 137-154 (en japonais).

⁴⁷⁵ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 2, OC III, p. 283.

⁴⁷⁶ *Enc., op. cit.*, p. 116b.

LA SOCIABILITÉ DIDEROTIENNE

la qualité, ce qui a été observé dans le phénomène (la généralité, c'est-à-dire la qualité d'*être partagé* parmi les hommes) ; (2) de définir sa cause comme ce qui *produit* cette qualité (le « genre humain » ou l'« espèce »).

Notre analyse de l'article « DROIT NATUREL » s'est efforcée de montrer que l'argument de Diderot se déroule selon le « Synonymy Principle » qui accorde la primauté aux qualités observées qui permettent de remonter jusqu'à leur producteur, à savoir leur cause. Une telle manière de penser s'accorde bien à la thèse de Buffon qui s'appuie sur la méthode de l'histoire naturelle :

Examinons de plus près cette propriété commune à l'animal et au végétal, cette puissance de produire son semblable, cette chaîne d'existences réelles de l'espèce ; et sans nous attacher à la génération de l'homme ou à celle d'une espèce particulière d'animal, voyons en général les phénomènes de la reproduction [...] ⁴⁷⁷

Il s'agit ici des « probabilités des conséquences qu'on peut tirer de ces faits » ⁴⁷⁸ et que l'on doit accroître jusqu'à ce qu'elles deviennent « une certitude ou une vérité pour nous » ⁴⁷⁹. Il semble que Diderot a adopté cette manière de penser selon laquelle il a reformulé le problème du droit comme celui d'une régularité observée. Le *droit* naturel est conçu ici comme un simple *penchant* naturel ⁴⁸⁰.

Par ailleurs, notre analyse de l'argument de Diderot met en lumière deux problèmes qui s'y trouvent enveloppés : d'abord, cet argument peut être regardé comme une *petitio principii* qui se trouve souvent dans la logique causale de l'émanation ; ensuite, cet argument ne précise pas la formation de l'obligation (ou du sentiment d'obligation) comme étant l'effet du droit. Alors même que nous

⁴⁷⁷ BUFFON, *Histoire naturelle*, t. II, ch. 2, p. 18 (éd. 1749). Cf. On sait que Diderot a lu ce tome au moins jusqu'à son chapitre IV (*Pensée sur l'interprétation de la nature*, XIII, DPV IX, p. 38).

⁴⁷⁸ BUFFON, *Histoire naturelle*, t. I, Premeir discours, OC I, p. 223.

⁴⁷⁹ *Op. cit.*, p. 217 ; voir également, p. 212, et notamment p. 219 et seq, dans lequel Buffon explique le rapport complémentaire des mathématiques et de la physique : « comme il s'agit ici de combiner et d'estimer des probabilités pour juger si un effet dépend plutôt d'une cause que d'une autre, lorsque vous avez imaginé par la Physique le comment, c'est-à-dire, lorsque vous avez vu qu'un tel effet pourrait bien dépendre de telle cause, vous appliquez ensuite le calcul pour vous assurer du combien de cet effet combiné avec sa cause, et si vous trouvez que le résultat s'accorde avec les observations, la probabilité que vous avez devinée juste, augmente si fort qu'elle devient une certitude ; au lieu que sans ce secours elle serait demeurée simple probabilité » (c'est nous qui soulignons).

⁴⁸⁰ Concernant l'usage des deux termes, « régularité » et « penchant », voir : *op. cit.*, p. 151.

pourrions observer un penchant commun parmi les sociétés, d'où vient la *normativité* même qui nous oblige à le suivre ? Un trop long détour serait nécessaire pour exposer dans sa complexité le problème de cette *petitio principii*, tel qu'il engage des implications métaphysiques. Nous nous contenterons d'examiner la deuxième question, parce qu'elle constitue la critique fondamentale qu'élabore Rousseau dans son *Manuscrit de Genève*.

d. Qu'est-ce qui rend possible la formation de la normativité de la loi ?

Ce qui rend possible la normativité d'une loi, c'est l'existence de la volonté d'une personne qui juge la qualité de chaque comportement et ordonne de suivre ce jugement. Certes, nous pouvons appeler « loi » un penchant dans les choses naturelles, mais seulement « *per similitudinem* »⁴⁸¹. Dans la jurisprudence classique (y compris la théorie jusnaturaliste moderne), comme on le sait, c'est la volonté de Dieu en tant que souverain absolu, qui sert d'*ultima ratio* de la normativité. Quant à Diderot, il a remplacé cette volonté divine par l'existence du « genre humain ». Nous voyons ici que celui-ci n'est plus ce que Jacques Proust appelle « une vue de l'esprit » que l'on dégage à partir des faits observés, mais plutôt un *sujet* qui juge, veut et ordonne⁴⁸². Le droit naturel chez Diderot n'acquiert sa normativité que par cette personnification du « genre humain » ; par conséquent, c'est seulement par rapport à un tel droit que chacun peut avoir des sentiments d'obligation⁴⁸³ et que, en s'y référant, il peut décider de ses comportements.

Cette conception du « genre humain » chez Diderot, qui « éliminait Dieu de son système politique, comme il l'éliminait d'autre part de sa philosophie »⁴⁸⁴, était une

⁴⁸¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 91, art. 2, ad. 3, c'est nous qui soulignons : « [...] *etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter, unde non potest dici lex nisi per similitudinem* ».

⁴⁸² Cf. PROUST, *op. cit.*, p. 388, c'est nous qui soulignons : Diderot « croit sans doute rendre sans objet la critique de Rousseau en donnant une réalité pour ainsi dire charnelle à ce qui pouvait être en effet considéré comme une fiction. L'homme raisonnable n'est pas une vue de l'esprit, il existe concrètement, il est le genre humain. Le paragraphe huit [= notre par. 10] de l'article *Droit naturel* ne s'explique que par cette assimilation implicite ».

⁴⁸³ Cf. BERNARDI, « Introduction » dans *Du contrat social* (éd. GF Flammarion), p. 26 : « l'obligation est le sentiment par lequel le membre du corps politique se reconnaît tenu à respecter les lois ».

⁴⁸⁴ PROUST, *op. cit.*, p. 390.

des solutions pour résoudre le problème de la normativité du droit naturel. Toutefois, nous pouvons observer également dans son article « DROIT NATUREL » un dysfonctionnement argumentatif que Rousseau a attaqué : Diderot ne précise pas le rapport entre l'espèce de personnalité qu'il a attribuée au « genre humain » et les sociétés actuelles à partir desquelles on déduit son existence. Il emploie seulement l'expression métaphorique « le dépôt de cette volonté générale » pour décrire ce rapport sans approfondir son explication. La méthode de l'histoire naturelle montre simplement un fait, à savoir qu'il y a un certain penchant naturel dans les hommes. Une telle connaissance du fait s'adresse seulement à l'*intelligence* de l'homme et elle ne touche pas la *volonté* humaine qui — « libre » ou non — est le seuil vers le passage à l'action. Qu'est-ce qui oblige donc les hommes à faire ou à ne pas faire quelque chose ? C'est ici que revient la question de l'obligation et c'est en lui répondant dans son *Contrat social* que Rousseau élaborera sa pensée sur la religion civile. Finissons ce chapitre en approfondissant ce point afin de préciser des problèmes que nous devrons traiter dans le chapitre suivant.

e. L'obligation et le libre arbitre

Bruno Bernardi nous servira ici de fil conducteur : il explique le dysfonctionnement argumentatif de l'article « DROIT NATUREL » comme un « paradoxe » contre lequel Rousseau a conçu sa thèse dans sa *Cop. 01 (Manuscrit de Genève, I, ch. 2 et ch. 3)* :

Diderot, d'emblée, met à nu un paradoxe. Penser un droit naturel, c'est penser la connexion nécessaire entre les idées d'obligation et de volonté libre : il n'y a de droit que constituant une obligation, il n'y a de véritable obligation que pour une volonté libre. Mais qu'est-ce qui peut obliger une volonté ? Rien, répond Diderot, s'il revient « à l'individu le droit de décider de la nature du juste et de l'injuste ». N'y a-t-il donc de droit que par contrainte ? N'y a-t-il aucune obligation pour une volonté libre ?⁴⁸⁵

Nous sommes tout à fait d'accord sur son explication concernant la formation du droit : « il n'y a de droit que constituant une obligation, il n'y a de véritable obligation que pour une volonté libre ». Nous nous appuierons surtout sur ce dernier point qui précise la condition nécessaire de l'obligation lorsque nous commenterons, dans notre prochain chapitre, la thèse contractualiste de Rousseau. Cependant, il est diffi-

⁴⁸⁵ BERNARDI, *La fabrique des concepts*, p. 460.

cile de considérer que ce problème du rapport entre l'obligation et la « volonté libre » joue un rôle fondamental dans l'argument de l'article « DROIT NATUREL ». En effet, comme nous l'avons vu ci-dessus, cet article vise à expliquer la notion du droit sous angle de la nécessité naturelle, en excluant, d'une manière rhétorique, la notion de « volonté libre » ou celle de libre arbitre. Nous savons maintenant que le paragraphe 3 dans lequel Diderot souligne *prima facie* l'importance de la liberté fonctionne comme *captatio benevolentiae*. En outre, il y différencie soigneusement la notion de liberté de celle de volonté. D'ailleurs, le contexte historique de la rédaction de cet article nous montre également que « le pivot de l'article *Droit naturel*, comme le précise Jacques Proust, était l'affirmation du déterminisme moral »⁴⁸⁶ et que « l'idée même de libre arbitre paraît à Diderot beaucoup plus menaçante pour le rationalisme que le fait de croire nécessaire au bon ordre du monde la caution d'un Dieu transcendant »⁴⁸⁷. Il faut donc reformuler la phrase de Bernardi (« il n'y a de droit que constituant une obligation, il n'y a de véritable obligation que pour une volonté libre ») comme une antithèse contre le « déterminisme moral » chez Diderot.

Nous reprendrons, dans notre prochain chapitre, cette antithèse comme fil conducteur de notre lecture du *Manuscrit de Genève*. Plus concrètement, ce chapitre mettra en lumière le rapport réciproque entre le sentiment d'obligation et la volonté dans « [le contrat] de l'association »⁴⁸⁸. Bruno Bernardi nous fournit une clef pour résoudre ce problème : c'est la formation de la « volonté générale » en tant que production du pacte fondamental, qui fait apparaître le sentiment d'obligation. Celui-ci est un effet de cet « acte d'association »⁴⁸⁹ qui, donc, le précède :

Une obligation ne peut reposer que sur un lien effectif et réciproque [...] Ce n'est qu'une société instituée, que « l'ordre social établi » qui peut donner naissance à l'idée d'obligation.⁴⁹⁰

Cependant, si la loi issue de la « volonté générale » impose des contraintes à chaque volonté des individus, *de quoi* peut-il naître un appel impératif qui forme ces contraintes mêmes ? Peut-être Bernardi nous répondra-t-il que « le législateur éveille la

⁴⁸⁶ PROUST, *op. cit.*, p. 392.

⁴⁸⁷ *Op. cit.*, p. 385 et seq.

⁴⁸⁸ *Du contrat social*, III, ch. 16, OC III, p. 433.

⁴⁸⁹ *Op. cit.*, I, ch. 7, p. 362.

⁴⁹⁰ BERNARDI, *op. cit.*, p. 461.

LA SOCIABILITÉ DIDEROTIENNE

volonté générale dans le cœur des [futurs] citoyens »⁴⁹¹. Mais, d'abord, à partir de quel texte peut-on dégager une telle interprétation ? Supposé que l'on puisse le faire, comment doit-on entendre cet *éveil* en tant qu'acte psychique ? Cette dernière question peut être réduite à la première concernant la genèse de l'appel impératif ; et, pour lui répondre, nous devons maintenant examiner le deuxième chapitre de la première partie du *Manuscrit de Genève*.

⁴⁹¹ *Op. cit.*, p. 474 et seq., c'est nous qui soulignons.

CHAPITRE 3

SOCIABILITÉ ET THÉORIE CONTRACTUALISTE DE ROUSSEAU

Introduction

Nous pouvons résumer en deux questions ce que nous venons de voir dans le chapitre précédent. Celles-ci portent fondamentalement sur le même thème et elles indiqueront notre parcours. La première question, à laquelle nous conduit l'examen du commentaire de Bruno Bernardi, porte sur l'origine de l'appel impératif qui peut contraindre le libre arbitre de l'homme. La seconde question porte sur la connaissance de l'inclination ou de la tendance naturelle qui se dégage à partir d'une observation des phénomènes pouvant aller jusqu'à contraindre le libre arbitre.

Nous commençons par cette dernière question dont la réponse servira d'antithèse contre Diderot.

1. Qu'est-ce qui contraint le libre arbitre ?

Dans l'article « DROIT NATUREL », Diderot présente la « volonté générale » comme un fondement de la normativité de la loi de la nature en employant la notion de raisonnement :

[...] la volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui⁴⁹²

Dans le dixième paragraphe de l'article, ce raisonnement, qui n'est rien d'autre chez Diderot qu'une actualisation de la « volonté générale »⁴⁹³, est un processus mental découvrant un fait inconnu à travers l'observation des phénomènes (dans ce cas, l'observation des sociétés réelles)⁴⁹⁴. Cet « acte pur de l'entendement » nous fait

⁴⁹² *Enc.*, t. V, p. 116b.

⁴⁹³ Voir notre chapitre précédent, pp. 148-152.

⁴⁹⁴ *Ibid.* : « VIII. Mais, me direz-vous, où est le dépôt de cette volonté générale ? Où pourrai-je la consulter ?... Dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées ; dans

connaître tel ou tel fait. Cette connaissance qui prend normalement la forme d'une proposition peut contraindre l'homme lorsqu'elle provoque en lui *l'acte de choisir* un comportement. Ainsi, la proposition normative doit remplir au moins deux conditions : d'abord, elle doit agir sur l'âme de l'individu pour provoquer certains actes ; ensuite, ceux-ci doivent être *l'acte du choix*. En effet, il y a des cas où la connaissance d'un fait ne provoque qu'une simple affirmation ou une négation de son existence.

Cette distinction est *prima facie* banale. Mais, depuis son second *Discours*, Rousseau la met au premier rang lorsqu'il parle notamment de la condition humaine⁴⁹⁵. Il reprend cette distinction dans sa *Cop. 01* (y compris le *Manuscrit de Genève*), en rappelant l'argument du « raisonneur violent » de Diderot. Nous pouvons préciser deux buts de cette introduction : (1) pour parler du moteur qui fait agir l'homme, à savoir de l'intérêt dont il s'agit ici ; celui-ci est une notion indispensable (2) pour expliquer le problème de l'obligation qui se trouve dans l'article « DROIT NATUREL ». De fait, ce « raisonneur violent »⁴⁹⁶ insiste, d'abord, sur le fait que la simple connaissance d'un fait ne l'oblige à rien :

Je vois bien là [= dans la volonté générale chez Diderot], je l'avoue, la règle [donc, il s'agit ici de la loi naturelle en tant que régularité ou tendance observée] que je puisse consulter ; mais je ne vois pas encore [...] la raison qui doit m'assujettir à cette règle.⁴⁹⁷

L'argument que Diderot a développé dans son article « DROIT NATUREL » s'appuie sur son *ultima ratio*, à savoir le concept de « volonté générale » conçue comme celle du « genre humain ». D'autre part, comme nous l'avons vérifié dans notre chapitre précédent, Rousseau observe dans cette manière d'introduire la notion de « volonté générale » une sorte de *petitio principii* : Diderot explique le raisonnement, processus de découverte de la « volonté générale », en supposant préalablement (dès le paragraphe 8) que ce raisonnement même est la « volonté générale » mise en œuvre ; autrement dit, c'est cette « volonté » même, « dans

les actions sociales des peuples sauvages et barbares ; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entre eux ; et même dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de la vengeance publique ».

⁴⁹⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1^{ère} partie, OC III, p. 142.

⁴⁹⁶ Rousseau emploie les termes « homme indépendant » au lieu du « raisonneur violent ».

⁴⁹⁷ *Du contrat social* (1^{re} version), I, ch. 2, OC III, p. 286, c'est nous qui soulignons.

chaque individu », qui le dirige à sa découverte. Au moins aux yeux de Rousseau, une telle « volonté » n'est qu'une tendance ou une régularité dégagée à partir des faits observés et décrite en forme de proposition descriptive (ou constative). Certes, l'individu peut la « consulter », mais il ne pourra pas trouver la raison pour laquelle il *doit* regarder cette description d'un fait comme une référence à la justice, de sorte que la question « qu'est-ce que la justice ? »⁴⁹⁸ revient ici à nouveau. À travers une telle reconstruction de l'argument de son adversaire, Rousseau vise à lui asséner encore un coup en employant la logique utilitariste ; autrement dit, de cette manière, il met en cause cet argument qui se base lui-même sur cette logique :

Il ne s'agit pas de m'apprendre ce que c'est que justice ; il s'agit de me montrer quel intérêt j'ai d'être juste.⁴⁹⁹

D'après la logique commune entre les deux frères ennemis, « quand nous agissons, il faut que nous ayons un motif pour agir, et ce motif ne peut être étranger à nous, puisque c'est nous qu'il met en œuvre [...] N'est-il pas vrai que si l'on vous disait qu'un corps est poussé sans que rien ne le touche, vous direz que cela n'est pas concevable ? C'est la même chose en morale, quand on croit agir sans nul intérêt »⁵⁰⁰. La « volonté générale », même chez Diderot, peut régir la vie humaine comme une nécessité naturelle, mais la *connaissance* de cette « volonté » ne peut pas être le « moteur » des actions libres. La critique de Rousseau vise la partie centrale de la thèse diderotienne selon laquelle « l'intérêt particulier de la créature est inséparable de l'intérêt général de son espèce »⁵⁰¹ :

Mais où est l'homme qui puisse ainsi se séparer de lui-même et si le soin de sa propre conservation est le premier précepte de la nature, peut-on le forcer à regarder ainsi l'espèce en général pour s'imposer, à lui, des devoirs dont il ne voit point la liaison avec sa constitution particulière ? Les objections précédentes [de l'homme indépendant] ne subsistent-elles pas toujours, et ne reste-t-

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ *Ibid.*, c'est nous qui soulignons.

⁵⁰⁰ *Rousseau à Grimprel d'Offreville*, à Montmorency, le 4 octobre 1761, CC IX, 1500, p. 143.

⁵⁰¹ DIDEROT, *Principes de la philosophie morale*, I, § I, AT I, p. 66.

il pas encore à voir comment son intérêt personnel exige qu'il se soumette à la volonté générale ?⁵⁰²

Nous pouvons facilement imaginer que Rousseau envisageait le modèle mécaniste comme un moyen de réduire le concept de volonté à un phénomène physique⁵⁰³ et d'expliquer ce qu'est la justice en s'appuyant sur le seul principe de l'intérêt matériel⁵⁰⁴ (le « précepte » du « soin de sa propre conservation », par exemple). Toutefois, si l'homme ne suit que les « Lois de la Mécanique »⁵⁰⁵, ou la causalité physique qui régit la communication des mouvements entre les corps (= entre les intérêts et les sens) et, par conséquent, s'il n'agit que dans l'ordre particulier que forment ces rapports immédiats des corps, comment peut-il concevoir la notion de généralité ? En outre, comment cette connaissance peut-elle contraindre cet individu, non pas comme nécessité naturelle, mais comme commandement légal, et comment l'oblige-t-elle à une telle ou telle action ? Il y a, chez l'« homme indépendant » mis en scène dans ce débat, un abîme infranchissable entre son propre « intérêt personnel » et la volonté de son espèce.

Comme Diderot le fait dans son article « DROIT NATUREL », on peut supposer que l'homme, membre de « la société générale du genre humain »⁵⁰⁶, soit par sa nature un animal sociable et que la poursuite de son intérêt personnel et privé se lie directement à celui de tous les autres membres de cette « société ». Cependant, alors même que l'on admettrait un tel lien entre ces deux types d'intérêt, le concept de loi naturelle qui se base sur la sociabilité naturelle de l'homme ne peut pas fournir une explication convaincante à l'égard de l'obligation légale. En outre, Rousseau savait très bien que la pensée diderotienne de la communauté, qui s'appuie sur cette thèse de la sociabilité naturelle, était une sorte de mystification dans les sociétés réelles, où un état d'inégalité se dissimule sous le beau discours classique de l'intérêt partagé : « ce prétendu traité social dicté par la nature est une véritable chimère »⁵⁰⁷.

⁵⁰² *Du contrat social (1^e version)*, loc. cit.

⁵⁰³ Cf. *Enc.*, t. XVII (1765), p. 454b, s. v. « VOLONTÉ » (Diderot).

⁵⁰⁴ Cf. *Rousseau à Grimpel d'Offreville*, le 4 octobre 1761, CC IX, p. 143.

⁵⁰⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1^{ère} partie, OC III, p. 142.

⁵⁰⁶ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 2, OC III, p. 281.

⁵⁰⁷ *Op. cit.*, p. 284.

2. Le monde des hommes sociables

Nous n'avons pas besoin de répéter les détails de la fameuse histoire humaine présentés dans le second *Discours* ; il suffit de remarquer que Rousseau reprend, dans sa *Cop. 01*, cette histoire de la corruption de la nature humaine afin de réfuter cette fois-ci la pensée de la sociabilité élaborée par son frère ennemi.

La critique de Rousseau vise la multiplication des besoins de l'homme qui commence dès « les premiers liens de la société générale » : ces « liens » sont des rapports d'assujettissement établis afin de résoudre le problème de la multiplication excessive des besoins. Plus précisément, ces rapports humains sont basés sur une relation complémentaire entre les individus ; ce caractère de complémentarité signifie un état dans lequel les hommes se rassemblent en raison de l'*utilité*. Rousseau insiste sur le fait que « nos besoins nous rapprochent à mesure que nos passions nous divisent, et plus nous devenons ennemis de nos semblables, moins nous pouvons nous passer d'eux »⁵⁰⁸. C'est un état de « misère » en tant que « nouvel ordre des choses »⁵⁰⁹, à partir duquel naît « une multitude de nouveaux besoins »⁵¹⁰ avec pour conséquence que « les hommes altèrent et changent continuellement » leurs modes de vie. En outre, dans cet « ordre », l'« être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège » : tel est le monde du fameux « homme sociable » — sensiblement différent du monde d'intérêts spontanément convergents mis en scène par une histoire naturelle inspirée de Buffon. Rousseau le décrit ainsi deux ans avant le débat avec Diderot :

L'homme sociable toujours hors de lui ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. Il n'est pas de mon sujet de montrer comment d'une telle disposition naît tant d'indifférence pour le bien et le mal, avec de si beaux discours de morale ; comment tout se réduisant aux apparences, tout devient factice et joué ; honneur, amitié, vertu, et souvent jusqu'aux vices mêmes, dont on trouve enfin le secret de se glorifier ; comment, en un mot, demandant toujours aux autres ce que nous sommes et n'osant jamais nous interroger là-

⁵⁰⁸ *Ibid.*

⁵⁰⁹ *Op. cit.*, p. 282 ; Rousseau emploie aussi l'expression « nouvel ordre de choses » dans son second *Discours* (2^{de} partie, OC III, p. 173).

⁵¹⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 2^{de} partie, OC III, p. 174 et seq.

dessus nous-mêmes, au milieu de tant de philosophie, d'humanité, de politesse et de maximes sublimes, nous n'avons qu'un extérieur trompeur et frivole, de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, et du plaisir sans bonheur.⁵¹¹

Nos chapitres précédents ont montré que, depuis l'année 1757, ce que Rousseau appelle la « ligue »⁵¹² de Diderot incarne et emblématise ce monde hypothétique d'hypocrisie généralisée — très différent, encore une fois, des modèles animaux qui inspirent les discours de l'histoire naturelle, mondes desquels la tromperie et l'hypocrisie sont justement exclus. Pour le dire autrement : Diderot met en scène une société d'animaux raisonnables ; en décrivant une histoire humaine comme déchéance de la religion à la « religion du prêtre », Rousseau lui opposera, dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, la nécessité d'organiser une société d'hommes potentiellement trompeurs, y compris trompeurs d'eux-mêmes, où il importe de faire en sorte *qu'ils ne se trompent pas* (ou le moins possible).

Dans la société humaine diderotienne ayant comme principe l'amitié en raison de l'utilité et de l'estime, plus concrètement l'échange des plaisirs, il importe à « l'homme civil » qui « peut n'être qu'un hypocrite », d'être utile et de bien jouer le rôle du bon partenaire « pour plaire aux hommes et faire son chemin parmi eux »⁵¹³. Évoquons ici encore le commentaire de Jacques Proust :

Le monde moral devient ainsi une gigantesque parade, où les méchants comme les bons peuvent jouer leur rôle pourvu qu'ils en sachent bien la pantomime. Et il arrive ainsi que la distinction ne se fait plus entre bons et méchants, mais entre bons et mauvais acteurs.⁵¹⁴

C'est en opposition à un tel modèle que Rousseau présente son antithèse, par exemple, dans la cinquième lettre des *Lettres morales* écrites juste avant la rédaction de la *Cop. 01* : « s'il est vrai que le bien soit bien, il doit l'être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres, et le premier prix de la justice est de sentir qu'on la pratique »⁵¹⁵. Mais, en même temps, il sait bien que le « nouvel état de choses » est un environnement « qui ne lui [= à l'homme] laisserait discerner ni bien ni le mal,

⁵¹¹ *Op. cit.*, p. 193.

⁵¹² Rousseau à marquis de Saint-Lambert, le 28 octobre 1757, CC IV, 547, p. 311.

⁵¹³ *Mon portrait*, fr. 22, OC I, p. 1125.

⁵¹⁴ PROUST, *Diderot et l'Encyclopédie*, p. 363.

⁵¹⁵ *Lettres morales*, Lettre 5, OC IV, p. 1106 (cf. *Émile*, IV, OC IV, p. 595).

ni l'honnête homme ni le méchant »⁵¹⁶. Quand bien même l'homme aurait des sentiments ou des idées de bien, ces critères ou « principes »⁵¹⁷ moraux ne fonctionneraient pas dans cet environnement trompeur. Ce problème réside également dans l'ordre politique :

[...] quand il faudrait consulter la volonté générale [= la volonté du genre humain] sur un acte particulier, combien de fois n'arriverait-il pas à un homme bien intentionné de se tromper sur la règle ou sur l'application et de ne suivre que son penchant en pensant obéir à la loi ?⁵¹⁸

« La distinction ne se fait plus entre bons et méchants » et les notions de juste et d'injuste ne s'appliquent, dorénavant, qu'à celle « entre bons et mauvais acteurs ». Rousseau observe deux problèmes dans la sociabilité telle que la conçoit Diderot : d'une part, si l'on suppose que la société se forme lorsque ses membres choisissent de partager certains intérêts conçus comme intérêts communs, l'explication qui se base seulement sur la notion d'intérêt privé *révèle une contradiction* — « si l'on est une fois convaincu que dans les motifs qui portent les hommes à s'unir entre eux par des liens volontaires il n'y a rien qui se rapporte au point de réunion ; que loin de se proposer un objet de félicité commune d'où chacun put tirer la sienne, le bonheur de l'un fait le malheur d'un autre »⁵¹⁹. Or, comme nous l'avons remarqué plusieurs fois, l'article « DROIT NATUREL » *ne peut pas expliquer ce qu'est une obligation légale* qui se forme seulement par rapport au libre arbitre, de sorte que cet article ne fournit pas un véritable fondement à la théorie politique.

Afin de proposer son antithèse contre l'argument qui se trouve dans cet article, Rousseau doit élaborer le concept d'obligation sans s'appuyer sur la nécessité naturelle entendue comme causalité mécanique⁵²⁰. Plus concrètement, il s'agit pour lui

⁵¹⁶ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 2, OC III, p. 282.

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ *Op. cit.*, p. 287, c'est nous qui soulignons.

⁵¹⁹ *Op. cit.*, p. 283.

⁵²⁰ Cf. VAUGHAN, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, vol. I, p. 440: « The other — attention has often been called to it before — is the refutation of the idea of natural law. The effect of this, as has already been urged, is to destroy the sanction without which the Contract, as described in the following chapter, could have no force — we may almost say, no meaning — whatsoever. By the rejection of natural law, by the assertion that, in the state of nature, there is no such thing as moral obligation, the Contract is, in fact, discredited in advance. It is reduced, in the phrase of Hobbes, to nothing more the 'words, without strength to secure any man at all.' From this conclusion it is impossible to escape. And the

d'élaborer ce concept en se basant sur le *libre arbitre* conçu comme première condition de la moralité des actions. Une telle conception est en même temps une proposition d'un modèle de société qui contrebalance le modèle utilitariste que Rousseau appelle « esclavage »⁵²¹. Toutefois, Rousseau ne se confronte pas explicitement et directement à son adversaire : il reformule le problème du libre arbitre à partir de celui de l'acte volontaire de tenir un engagement ; de cette façon-là, il introduit le sujet du libre arbitre dans sa thèse politique.

3. Parler du rôle de la conscience dans l'engagement : parler indirectement du problème du libre arbitre

a. La « conscience » dans la *Cop. 01*

Jusqu'à une certaine étape de la rédaction de la *Cop. 01*, il semble que Rousseau réfléchissait sur le problème de l'engagement en se référant à sa conception de la « conscience » en tant que sentiment intérieur. Le processus de la rédaction du manuscrit, ainsi que le contexte historique des débats avec Diderot et sa « ligue », nous a déjà montré des traces du tâtonnement de Rousseau.

Nous avons vu, dans nos chapitres précédents, qu'il considère le sentiment intérieur élevé au statut de témoin qui atteste l'existence du libre arbitre comme incompatible avec le matérialisme diderotien. Dans la *Cop. 01*, Rousseau présuppose ce témoin intime lorsqu'il emploie des termes tels que « voix du devoir » et « sentiments [ennoblis] ». Mais nous examinerons d'abord un fragment écrit pour le chapitre 4 de la seconde partie et puis biffé dès la première étape de sa révision. Rousseau y explique le rapport entre « la voix de la conscience » et l'acte mutuel de « promesse » :

Quant à ceux qui reconnaissent une justice universelle émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l'humanité ils se trompent. Ôtez la voix de la conscience et la raison se tait à l'instant. [A] Je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, [B] je ne reconnais rien pour être à autrui que ce qui m'est inutile.⁵²²

only question remaining is, whether Rousseau himself was aware of its necessity ».

⁵²¹ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 2, OC III, p. 281 et seq.

⁵²² *Op. cit.*, II, ch. 4, OC III, p. 1423, variante (a) pour la page 326 (c'est nous qui soulignons) ; MsR., fr. 225, f° 63 verso (cf. éd. GR, p. 121).

Rousseau retouche plusieurs fois ce texte et son contenu même change dès sa deuxième retouche⁵²³. Dans cette première version, Rousseau critique la thèse de la sociabilité naturelle qui s'appuie sur la notion de genre humain, ainsi que sur la raison en tant que faculté mentale de l'animal raisonnable qui se communique par le *logos*. Bien entendu, Rousseau pense ici à Diderot, qui disait « que la volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui »⁵²⁴. Mais Rousseau définit la raison comme une faculté psychique qui se met en action (c'est-à-dire qui forme un raisonnement) lorsque les deux types de moteurs principaux du cœur, à savoir la passion et « la voix de la conscience », agissent sur lui⁵²⁵. Cela signifie que ce n'est pas la raison, mais la *conscience* qui contrebalance les passions chez un individu, quand il juge la qualité de son propre comportement et agit volontairement. D'après ce texte du *Manuscrit de Genève*, ces deux moteurs se mettent en action à travers les « rapports moraux »⁵²⁶, comme la promesse ([A]) ou la possession d'une propriété ([B]). Concernant l'éveil de la conscience, Rousseau l'explique nettement dans une note du second livre de son *Émile*.

b. La « conscience » en tant que sentiment de sociabilité

L'enfant Émile obtient la propriété d'un coin du jardin de son jardinier, Robert, et il lui promet de respecter les conditions de son usage ; à travers ces deux actes, Émile entre « dans le monde moral »⁵²⁷. Afin d'expliquer le seuil vers ce monde, Rousseau insère une note de bas de page :

Au reste, quand ce devoir de tenir ses engagements ne serait pas affermi dans l'esprit de l'enfant par le poids de son utilité, bientôt le sentiment intérieur, commençant à poindre, le lui imposerait comme une loi de la conscience, comme un principe inné qui n'attend pour se développer que les connaissances auxquelles il s'applique. Ce premier trait n'est point marqué par la main des

⁵²³ En ce qui concerne les détails des changements du texte, voir notre Appendice 4, fig. 2.

⁵²⁴ *Enc.*, t. V, p. 166b.

⁵²⁵ Concernant la notion de « conscience » (notamment son aspect directeur), voir le chapitre 1 de notre Partie I (notamment la section 3).

⁵²⁶ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 3, OC III, p. 292.

⁵²⁷ *Émile*, II, OC IV, pp. 330-334.

hommes, mais gravé dans nos cœurs par l'auteur de toute justice. Ôtez la loi primitive des conventions et l'obligation qu'elle impose, tout est illusoire et vain dans la société humaine [...] Ce principe est de la dernière importance, et mérite d'être approfondi ; car c'est ici que l'homme commence à se mettre en contradiction avec lui-même.⁵²⁸

Nous analyserons plus en détail dans notre prochain chapitre cette note qui est bien entendu cruciale pour l'ensemble de notre démonstration. Pour le moment, nous nous contentons d'insister sur le fait que l'acte volontaire « de tenir ses engagements » se réalise parfaitement lorsque le « sentiment intérieur », en tant que « voix de la conscience », apparaît dans le cœur d'un individu. Autrement dit, le simple « poids de son utilité » est insuffisant pour que cet acte moral s'accomplisse. En effet, dans son second *Discours*, Rousseau explique que les hommes viennent d'« acquérir quelque'idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent et sensible [...] S'agissant de prendre un Cerf, chacun sentait bien qu'il devait pour cela garder fidèlement son poste ; mais si un lièvre venait à passer à la portée de l'un d'eux, il ne faut pas douter qu'il ne le poursuivît sans scrupule, et qu'ayant atteint sa proie il ne se souciât que fort peu de faire manquer la leur à ses Compagnons »⁵²⁹.

La force antagoniste de la « conscience » est une condition de moralité des actions. Elle rend l'homme capable de « se mettre en contradiction avec lui-même » (= l'auto-contradiction), de sorte qu'il peut *choisir* volontairement un certain comportement ; « dans la puissance de vouloir ou plutôt de choisir, et dans le sentiment [intérieur] de cette puissance on ne trouve que des actes purement spirituels, dont on n'explique rien par les Lois de la Mécanique »⁵³⁰. La « conscience » est un mouvement psychique qui se fait connaître par son fonctionnement antagoniste et qui est donc la cause de l'auto-contradiction de l'homme.

En ce sens, nous pouvons considérer la « conscience » rousseauiste comme un *sentiment de sociabilité* qui se distingue fondamentalement de la sociabilité aristotélicienne. La structure psychique de l'auto-contradiction deviendra le fil conducteur de nos prochains chapitres, dans lesquels nous examinerons le concept de religion

⁵²⁸ *Op. cit.*, p. 334, note* de bas de page, c'est nous qui soulignons.

⁵²⁹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 2^{de} partie, OC III, p. 166 et seq.

⁵³⁰ *Op. cit.*, 1^{ère} partie, p. 142.

civile chez Rousseau. Mais ici il faut souligner que c'est à travers le motif de l'auto-contradiction qu'on aborde le problème du libre arbitre.

Certes, dans le cadre de sa « Théorie de l'homme »⁵³¹, Rousseau explique souvent la « conscience » comme un sentiment inné⁵³² : nous pouvons considérer que celle-ci est un mode développé de l'un des deux « principes antérieurs à la raison »⁵³³, à savoir la « pitié ». Toutefois, si cette dernière est définie comme une « aversion »⁵³⁴ ou « une répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables »⁵³⁵, c'est-à-dire comme un penchant naturel, la « pitié » se distingue nettement de la « conscience » par son caractère de réaction mécanique. Ainsi, la « pitié » en soi ne peut être ni la condition de la moralité des actions, ni la « voix du devoir »⁵³⁶. Par contre, comme nous venons de le voir ci-dessus, la « conscience » atteste que l'homme se situe dans l'ordre moral : à travers l'auto-contradiction, l'homme est obligé de choisir un comportement en sachant que celui-ci est juste, au lieu d'être simplement entraîné ou emporté par un penchant naturel⁵³⁷. Autrement dit, la « conscience » précède le jugement en tant qu'acte de la raison. Rappelons ici le texte du *Manuscrit de Genève* (l'ajout pour le chapitre 4 de la partie 2) que nous avons cité plus haut : « quant à ceux qui reconnaissent une justice universelle émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l'humanité ils se trompent. Ôtez la voix de la conscience et la raison se tait à l'instant »⁵³⁸. Cependant, si la « conscience » se met en action chez un individu, il peut concevoir certaines idées de justice représentée comme une proposition impérative. La thèse rousseauiste de la « conscience » nous a montré que cette explication peut servir de modèle auquel on peut se référer afin de réfléchir sur ce qu'est la « voix du devoir » ou le sentiment d'obligation.

Toutefois, il serait simpliste de regarder la notion de « conscience » comme un fondement de l'ensemble de la théorie politique de Rousseau. En effet, il connais-

⁵³¹ *Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, p. 941.

⁵³² Voir par exemple : *Émile*, IV, OC IV, p. 600.

⁵³³ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1^{ère} partie, OC III, p. 126.

⁵³⁴ *Émile*, IV, OC IV, p. 492.

⁵³⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1^{ère} partie, OC III, p. 126.

⁵³⁶ *Du contrat social* (1^{ère} version), I, ch. 3, OC III, p. 292.

⁵³⁷ Cf. *Émile*, IV, OC IV, p. 585 et seq.

⁵³⁸ *Du contrat social* (1^{ère} version), II, ch. 4, c'est nous qui soulignons (pour sa référence plus détaillée, voir note 522 de bas de page de ce chapitre).

sait très bien la thèse mécaniste de Hobbes et notamment la thèse utilitariste de son adversaire direct, Diderot, qui partage la problématique de ses contemporains : « la turbulence native de l'homme, la force de ses impulsions, l'intensité de ses passions »⁵³⁹. D'ailleurs, dans sa *Cop. 01*, Rousseau lui-même suppose comme arrière-plan du contrat social un état dans lequel les passions de l'homme sociable parlent plus haut que la « timide voix » de sa « conscience » et la « couvre[nt] »⁵⁴⁰. En ce sens, l'ajout pour le chapitre 4 de la partie 2 de la *Cop. 01* est le seul endroit dans lequel l'auteur emploie positivement les termes « la voix de la conscience », il les a pourtant biffés dans la deuxième étape de la révision. Ce processus de rédaction nous montre le tâtonnement de l'auteur à l'égard du rôle du concept de « conscience » dans sa thèse contractualiste.

4. Le statut du garant moral dans le *Manuscrit de Genève*

Notre examen permet de formuler une *hypothèse* concernant ce tâtonnement de Rousseau qui essaie de trouver « dans l'art perfectionné la réparation des maux que l'art commencé fit à la nature »⁵⁴¹ : en se référant à sa thèse de la « conscience », il cherche le moyen d'expliquer la justice à l'échelle humaine, autrement dit, l'obligation légale. Nous pouvons détailler cette hypothèse en deux : d'abord, en s'appuyant sur le modèle de l'auto-contradiction, il élabore une thèse concernant la formation de l'obligation artificielle : il s'agira de l'opposition entre la volonté générale et la volonté particulière lors du pacte fondamental. Puis, afin que ces deux volontés se contrebalancent, il faut fortifier la puissance ou la « gravité » de la conscience qui rend possible l'auto-contradiction même : il s'agira du garant pour le pacte fondamental qui se cristallisera finalement dans la thèse de la religion civile. Dans ce chapitre, nous nous contenterons de répondre au problème du garant qui correspond directement au présent tâtonnement rédactionnel. Pour ce faire, nous analyserons deux textes biffés du *Manuscrit de Genève*, dans lesquels Rousseau parle du fonctionnement du serment lors du contrat social. Cette analyse nous servi-

⁵³⁹ HIRSCHMAN, *Les passions et les intérêts*, p. 23. Voir également notre premier chapitre de cette partie.

⁵⁴⁰ *Du contrat social (1^{er} version)*, I, ch. 3, OC III, p. 287. Cf. *Lettres morales*, Lettre 6, OC IV, p. 1112 : « La conscience est timide et craintive, elle cherche la solitude, le monde et le bruit l'épouvantent, les préjugés dont on l'a dit être l'ouvrage sont ses plus mortels ennemis, elle fuit ou se tait devant eux, leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre ».

⁵⁴¹ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 3, OC III, p. 288.

ra de charnière pour passer au chapitre suivant dans lequel nous montrerons comment le modèle psychologique (l'opposition des deux sortes de volonté) joue son rôle essentiel dans le pacte fondamental. Alors seulement, dans notre prochaine partie, nous pourrions aborder directement le problème de la religion civile.

a. Le moyen de garantir la sincérité I : critique contre le serment

Commençons par analyser les deux derniers alinéas du deuxième chapitre de la deuxième partie du *Manuscrit*⁵⁴². Nous avons reproduit ci-dessous (Fig. 3) ces deux alinéas qui sont biffés par un trait vertical, hormis les trois premières lignes.

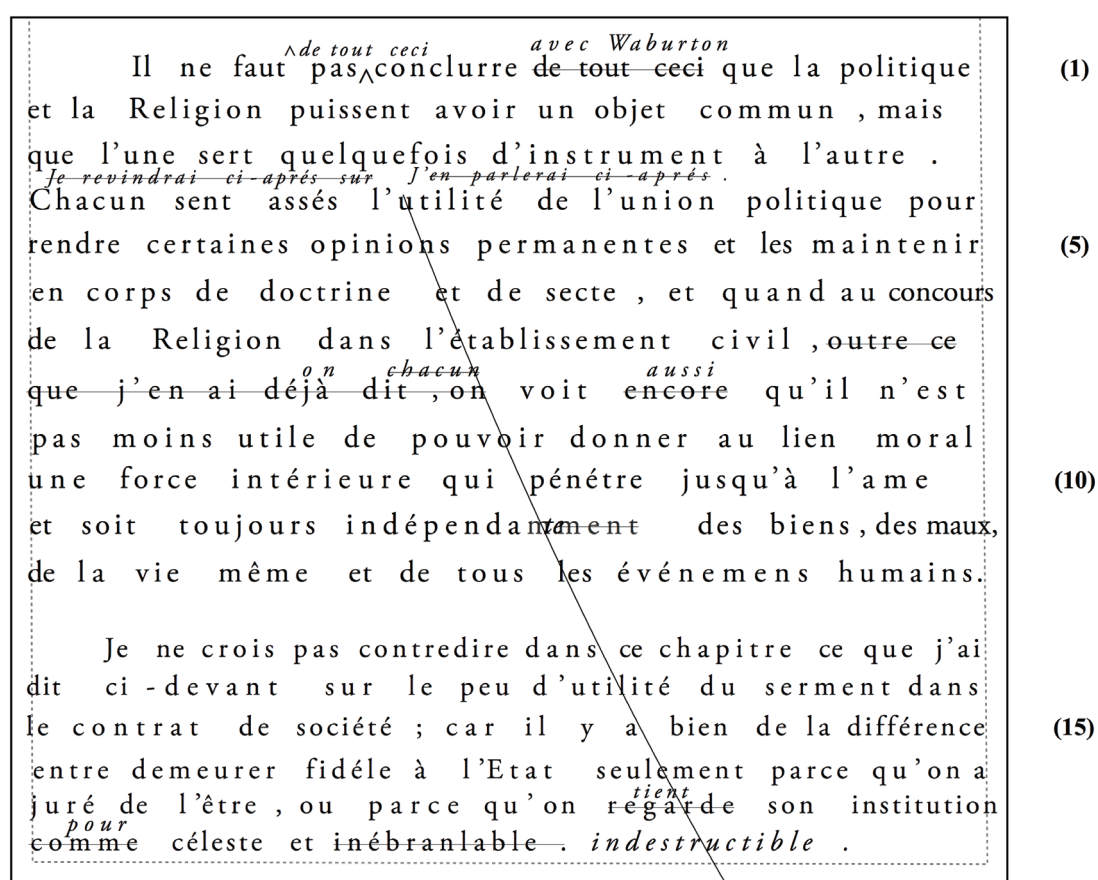


Fig. 3 : MsR. fr. 225, fol. 53 recto (extrait).

Dans la version définitive de ce texte, Rousseau terminera ce chapitre sur le « Législateur » en insérant les termes « dans l'origine des nations » après « mais que » (l. 2 et seq.) :

⁵⁴² *Op. cit.*, II, ch. 2, p. 318 ; MsR. fr. 225, f° 53 recto (cf. éd. GR, p. 91 et seq.).

Il ne faut pas de tout ceci conclure avec Warburton que la politique et la religion aient parmi nous un objet commun, mais que dans l'origine des nations l'un sert d'instrument à l'autre.⁵⁴³

Il est évident que les termes ajoutés « dans l'origine des nations » indiquent le contrat de l'association en tant qu'« acte par lequel il [= le Souverain] existe »⁵⁴⁴. Cet ajout est une trace du deuxième alinéa biffé du *Manuscrit* (ll. 13-18), dans lequel, en se référant à son troisième chapitre de la première partie, Rousseau explique le rapport entre l'engagement (= « le contrat ») et la sincérité du contractant :

Je ne crois pas contredire dans ce chapitre ce que j'ai dit ci-devant [= I, ch. 3] sur le peu d'utilité du serment dans le contrat de société ; car il y a bien de la différence entre demeurer fidèle à l'État seulement parce qu'on a juré de l'être, ou parce qu'on tient son institution pour céleste et indestructible.

Comme la critique contre le « serment » l'indique, il s'agit dans ce texte du moyen par lequel on *garantit*, lors du « contrat de société », la sincérité de chaque contractant envers son partenaire, à savoir le Souverain⁵⁴⁵. Ce contexte diffère de celui de la version définitive qui cherche le moyen de *persuader* le peuple de l'autorité de la loi rédigée par le « Législateur » divin. S'agissant de cette version, c'est dans ce contexte qu'il faut entendre la phrase « dans l'origine des nations l'une [= la religion] sert d'instrument à l'autre [= la politique] ». Par ailleurs, certains textes du *Manuscrit de Genève* nous montrent le tâtonnement de Rousseau qui cherche le moyen de *garantir* la sincérité à travers la critique du « serment ». D'après le troisième chapitre de la première partie du *Manuscrit*,

Afin donc que le contrat Social ne soit pas un vain formulaire, il faut qu'indépendamment du consentement des particuliers, le souverain ait quelques garants de leurs engagements envers la cause commune. Le serment est ordinairement le premier de ces garants ; mais comme il est tiré d'un ordre de choses tout à fait différent et que chacun selon ses maximes internes, modifie à son gré l'obligation qu'il lui impose, on y compte peu dans les institutions

⁵⁴³ *Du contrat social*, II, ch. 7, OC III, p. 384, nous avons souligné les deux parties ajoutées.

⁵⁴⁴ *Op. cit.*, I, ch. 7, OC III, p. 363.

⁵⁴⁵ Cf. HOBBS, *Leviathan*, Part One, ch. 14 ("The End of an Oath") ; PUFENDORF, *Droit de la nature et des gens*, liv. VII, ch. 2, § 5 (éd. 1750, trad. Barbeyrac, t. II, p. 284).

politiques, et l'on préfère avec raison les sûretés plus réelles qui se tirent de la chose même.⁵⁴⁶

Certes, Rousseau y critique le « serment » pour son caractère incertain. En ce sens, nous pouvons nous aligner sur le commentaire du Groupe Jean-Jacques Rousseau, qui précise que « le *MsG* refuse explicitement de fonder l'obligation politique sur l'obligation morale du serment »⁵⁴⁷. Cependant, nous venons de vérifier que Rousseau reprend dans le *Manuscrit de Genève* au moins trois fois (I, ch. 3 ; II, ch. 2 ; II, ch. 4⁵⁴⁸) le problème de ce que le commentateur appelle « l'obligation morale ». Ces trois reprises nous indiquent une sorte d'hésitation de l'auteur à abandonner ce problème. En effet, si « le caractère propre et distinctif du pacte social est que le peuple ne contracte qu'avec lui-même »⁵⁴⁹, cet engagement qui n'accepte jamais une instance tierce et supérieure risque toujours de devenir « un vain formulaire » dans le monde des hommes sociables. Il faut un garant qui soutienne leur « voix de la conscience » et rende sincère le rapport de chaque contractant avec son Souverain. C'est pour cela que l'auteur n'a pas pu renoncer au moyen d'introduire « l'obligation morale » dans sa théorie contractualiste, alors qu'il ne l'aurait pas employé comme son fondement. Donc, la critique de Rousseau contre le serment doit être entendue non seulement comme une réponse aux thèses politiques (notamment celle de Pufendorf⁵⁵⁰) qui le précèdent, mais aussi comme un tâtonnement pour introduire un garant moral nécessaire à sa propre théorie.

b. Le moyen de garantir la sincérité II : l'élaboration de la religion civile

En fin de compte, Rousseau supprimera tous les trois textes concernant le serment. Nous pouvons envisager plusieurs raisons à sa décision. Voici notre hypothèse : Rousseau a trouvé un dispositif politique qui peut se substituer au serment et il a fait converger ses explications à l'égard de ce dispositif dans un seul endroit. On l'aura deviné : il s'agit de l'avant-dernier chapitre du *Contrat social* qui sera intitulé par l'auteur « De la Religion Civile ».

⁵⁴⁶ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 3, OC III, p. 292, c'est nous qui soulignons.

⁵⁴⁷ *Op. cit.* (éd. GR), p. 48, note 5, c'est nous qui soulignons.

⁵⁴⁸ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 3, OC III, p. 292 ; II, ch. 2, p. 318 ; II, ch. 4, p. 1423, variant (a).

⁵⁴⁹ *Op. cit.*, I, ch. 3, OC III, p. 292.

⁵⁵⁰ Voir notre note 545.

La partie supprimée (ll. 13-15) du chapitre sur le « Législateur », que nous avons déjà citée, justifiera la pertinence de notre hypothèse. Rousseau y parle du rapport entre le serment et le « concours de la Religion dans l'établissement civil » en quittant le contexte de la persuasion du peuple (voir l. 7 et seq. : « outre ce que j'en ai déjà dit ». Nous soulignons la fonction additive de la préposition « outre »). Dans cette partie, Rousseau élabore le moyen qui peut « donner au lien moral une force intérieure qui pénètre jusqu'à l'âme et soit toujours indépendante » des choses qui relèvent de l'ordre terrestre, c'est-à-dire « des biens, des maux, de la vie même et de tous les événements humains ». Rousseau ne développe plus les deux paragraphes, y compris ces citations, mais il les biffe par un trait oblique. Ensuite, au-dessus de cette partie biffée (= entre les lignes 3 et 4), il écrit d'abord « Je reviendrai ci-après sur », puis, après le biffage de cette phrase, il réécrit « J'en parlerai ci-après »⁵⁵¹. Nous pouvons constater qu'à travers cette réécriture, Rousseau élabore un projet. Nous considérons avec Albert Schinz⁵⁵² que ce projet aboutira finalement à l'introduction du concept de « religion civile » dans la théorie politique de l'auteur.

Nous savons que le premier jet du chapitre « De la Religion civile » se trouve au verso du feuillet 46 du *Manuscrit de Genève*, c'est-à-dire celui où commence le chapitre du « Législateur ». Le premier alinéa de ce premier jet (supprimé encore dans la version définitive) montre le lien direct entre la religion civile et « l'origine des nations », à savoir l'étape du « contrat de société » (l. 15) :

Sitôt que les hommes vivent en société il faut une Religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans Religion et si on ne lui en donnait point il s'en ferait bientôt une. Dans tout État qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit pas à l'immortalité de l'âme est nécessairement un mauvais citoyen ou un fou ; mais on ne sait que trop à quel point l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci. Ôtez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu vous en ferez le plus grand des hommes.⁵⁵³

⁵⁵¹ En ce qui concerne la réécriture de Rousseau, il semble que l'auteur n'a pas pu trouver des phrases qui peuvent synthétiser la partie biffée (notamment ll. 6-18). C'est pour cela qu'il a arrêté sa rédaction sur la préposition « sur » et il l'a substitué par « en » qui indique la phrase précédente « l'un sert d'instrument à l'autre » (l. 3).

⁵⁵² SCHINZ, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 364-378. Pour les détails de son interprétation, voir également notre Introduction, p. 4 et seq.

⁵⁵³ *Du contrat social (1^{re} version)*, OC III, p. 336 (MsR. fr. 225, f° 46 verso ; éd. GR, p. 93) ; pour les variantes, OC III, p. 1427. Nous avons cité le premier jet de ce texte et c'est nous

Notre interprétation plus détaillée de ce texte (notamment sur le problème du *pro patria mori*) sera présentée dans notre Partie IV. Nous nous contenterons ici d'insister sur le fait qu'il s'agit, dans ce texte qui parle de l'origine de la société, d'« un ordre des choses tout à fait différent »⁵⁵⁴ de celui de la terre. Dès la première phrase, le lien direct entre le contrat et la religion est apparent : celle-ci sert de support à celui-là afin que cet engagement « ne soit pas un vain formulaire » et, par conséquent, « pour lier la société des hommes »⁵⁵⁵ ; autrement dit, le « concours de la Religion » donne « au lien moral [des hommes] une force intérieure qui pénètre jusqu'à l'âme ». Cette « force » issue de la religion relève de l'ordre spirituel et fortifie la gravité du poids de la conscience, lorsque celui-ci doit contrebalancer le poids de l'utilité terrestre. La croyance en « l'immortalité de l'âme » (= « l'espoir de la vie à venir »), qui fera une partie du credo de la religion civile, conduit les contractants vers l'« intérêt spirituel »⁵⁵⁶ qui contrebalance l'« intérêt sensuel et palpable qui se rapporte uniquement à notre bien-être corporel, à la fortune, aux richesses, à la considération, aux biens physiques qui peuvent résulter pour nous de la bonne opinion d'autrui »⁵⁵⁷ et « de la vie même » dans ce monde.

qui soulignons.

⁵⁵⁴ *Op. cit.*, I, ch. 3, OC III, p. 292.

⁵⁵⁵ *Op. cit.*, I, ch. 2, p. 286.

⁵⁵⁶ *Rousseau à Grimpel d'Offreville*, à Montmorency, le 4 octobre 1761, CC IX, 1500, p. 144.

⁵⁵⁷ *Op. cit.*, p. 143.

PARTIE IV

LA « RELIGION CIVILE » OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

CHAPITRE 1

AUTO-CONTRADICTION ET MORALITÉ DES ACTIONS DANS LE *CONTRAT SOCIAL*

Introduction

Dans notre chapitre précédent, nous avons précisé deux éléments qui garantissent la sincérité de chaque citoyen au sein du contrat social : l'auto-contradiction surgie dans un individu par la conscience morale et la force religieuse qui soutient cette voix spirituelle qu'est la « conscience ».

Ce premier chapitre vise à montrer que la conception même du contrat social se réfère à ce modèle de l'auto-contradiction. Nous n'avons pas ici l'intention d'identifier la « volonté générale » avec la conscience et la « volonté particulière » avec ce que Rousseau appelle les « passions haineuses et irascibles »⁵⁵⁸, mais ce sera plutôt la structure psychique du contractant que nous mettrons en lumière. Il s'agira de sa connaissance de ce qui se passe dans son intimité ; plus l'intensité de cette connaissance d'une contradiction intime augmente, plus chaque contractant devient sensible à la moralité de ses actions, de sorte que son engagement devient plus ferme. Le contrat social conçu par Rousseau se joint ainsi à la puissance de la conscience en tant que sentiment intérieur. Au sein du cadre d'analyse que nous proposons, il est très naturel que Rousseau parle du dispositif complémentaire de la conscience, à savoir la religion, dans le dernier livre de son *Contrat social*, ajouté au dernier moment de sa rédaction, car c'est dans ce livre que l'auteur explique les dispositifs politiques qui soutiennent l'État établi⁵⁵⁹.

Afin de vérifier la pertinence de cette interprétation, il faudra répondre aux trois questions suivantes : d'abord, dans quelle partie du *Contrat social* peut-on trouver l'auto-contradiction dont il s'agit ici ? Ensuite, peut-on l'entendre comme une struc-

⁵⁵⁸ *Émile*, IV, OC IV, p. 493.

⁵⁵⁹ Cf. BERNARDI, « Introduction » dans le *Contrat social* (éd. GF), p. 28 : « Le livre IV développe la problématique de la *cohésion* du corps politique. Cette cohésion repose sur les conditions d'expression de la volonté générale (chapitres I à IV), sur l'équilibre et l'unité de la volonté générale et du gouvernement (chapitres V et VI), enfin, sur la formation de l'unité de la volonté générale (chapitre VII et VIII) ».

ture psychique ? Enfin, peut-on regarder la « religion civile » comme un dispositif politique explicable en fonction de cette structure ?

Nous répondrons, dans ce chapitre, aux deux premières questions concernant la thèse contractualiste. Nous commencerons par préciser le rapport entre la volonté et l'auto-contradiction à travers une lecture de l'*Émile*. Nous nous référerons ici à l'explication d'Hannah Arendt sur la formation de la volonté afin de fortifier notre argument. En nous basant sur ce que nous pourrions saisir par cet examen, nous chercherons, dans le *Contrat social*, le texte qui décrit la structure psychique de la contradiction. Cette section sera consacrée à l'analyse d'une note de bas de page de l'*Émile*, qui se trouve dans le troisième chapitre du Livre II de cet ouvrage. Nous nous référerons à nouveau au commentaire d'Arendt portant sur cette note ; celui-ci permettra de préciser que l'auto-contradiction lors du pacte d'association est un phénomène à situer dans l'intimité du contractant.

1. L'auto-contradiction : ce qui fait connaître l'existence de la volonté

a. L'auto-contradiction dans l'*Émile*

Voici la thèse qui nous servira de fil conducteur : la condition qui rend possible la formation de la moralité des actions est à situer dans l'auto-contradiction perçue par un individu. Nous pourrions vérifier la pertinence de cette thèse à travers l'analyse d'une note qui se trouve dans le second livre de l'*Émile*, sur laquelle nous avons déjà jeté un coup d'œil dans notre chapitre précédent, mais sur laquelle il nous faut ici revenir plus en détail.

Rappelons que cette note est insérée dans la partie où Rousseau explique que l'enfant entre « dans le monde moral » par son acte d'engagement. Ce processus peut être considéré comme la formation du sentiment d'« obligation » chez un individu. Rousseau l'explique en employant deux notions, à savoir l'engagement et la conscience. La « loi de la conscience » en tant que « sentiment intérieur » est décrite comme un acte psychique qui soutient « la société humaine » :

Au reste, quand ce devoir de tenir ses engagements ne serait pas affermi dans l'esprit de l'enfant par le poids de son utilité, bientôt le sentiment intérieur, commençant à poindre, le lui imposerait comme une loi de la conscience, comme un principe inné qui n'attend pour se développer que les connaissances auxquelles il s'applique. Ce premier trait n'est point marqué par la main des hommes, mais gravé dans nos cœurs par l'auteur de toute justice. Ôtez la loi

AUTO-CONTRADICTION ET MORALITÉ DES ACTIONS

primitive des conventions et l'obligation qu'elle impose, tout est illusoire et vain dans la société humaine [...] Ce principe est de la dernière importance, et mérite d'être approfondi ; car c'est ici que l'homme commence à se mettre en contradiction avec lui-même.⁵⁶⁰

Rousseau compose soigneusement ce texte : d'abord, il précise, dès la première phrase, une action (= « tenir ses engagements ») par laquelle la moralité des actions se forme. Cette action présuppose son opposé (= violer ses engagements) dont la tentation instaure une tension et un équilibre instable envers la conscience, qui dirige l'homme vers un intérêt spirituel. Rousseau définit ce dernier principe comme « sentiment intérieur » qui fonctionne chez l'individu comme commandement (ce que Rousseau appelle « obligation » ou « loi »). Il faut toutefois bien insister sur le fait que ce commandement apparaît dans une situation dans laquelle on envisage la possibilité de violer son engagement : plus généralement, le sentiment d'obligation naît lorsque l'on doit choisir un comportement en sachant que celui-ci peut être mauvais. Nous pouvons observer l'émergence explicite de ce motif d'alternative dans la dernière phrase qui parle de l'auto-contradiction. Rousseau y présente la « contradiction avec soi-même » comme raison pour laquelle la conscience « est de la dernière importance ». Autrement dit, c'est en raison de cet équilibre instable que l'homme doit nourrir sa conscience : « ce principe est de la dernière importance et mérite d'être approfondi ; car c'est ici que l'homme commence [par sa conscience qui vient de poindre] à se mettre en contradiction avec lui-même ». La conscience est donc un sentiment qui contrebalance soit les inclinations naturelles (étroitement égoïstes), soit les passions altérées dans la société⁵⁶¹, qui incitent à violer l'engagement. C'est pour cela qu'elle sert de « la loi primitive des conventions ». Sans ce soutien du lien humain, « tout est illusoire et vain dans la société humaine ».

Rousseau explique que « nous sommes tentés par les passions et retenus par la conscience »⁵⁶² : ces deux actes psychiques sont les « deux principes » qui déterminent les modes de comportement. D'après la « Profession de foi du vicaire savoyard » dans laquelle la pensée rousseauiste est présentée systématiquement,

⁵⁶⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 334, note* de bas de page, c'est nous qui soulignons.

⁵⁶¹ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 2^{de} partie, OC III, p. 192.

⁵⁶² *Émile*, IV, OC IV, p. 583.

En méditant sur la nature de l'homme, j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevait à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenait bassement en lui-même, l'asservissait à l'empire des sens, aux passions qui sont leurs ministres, et contrariait par elles tout ce que lui inspirait le sentiment du premier. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvements contraires, je me disais : Non, l'homme n'est point un : je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre ; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal [...] ⁵⁶³

Nous avons déjà rencontré ce texte dans notre première partie ⁵⁶⁴ ; il suffit donc de rappeler quelques points qui nous intéressent plus particulièrement ici dans cette l'image de l'homme en tant que « bizarre assemblage » que met en lumière l'observation (= la méditation) de ce qui se passe dans son intimité (= les faits). L'homme est une sorte de composition des « deux principes distincts » et opposés que cette observation fait connaître. Étant entraîné par ces deux éléments constitutifs, il porte en lui deux volontés contradictoires. Il est évident que l'auteur emploie pour décrire un tel état une formule traditionnelle depuis les *Métamorphoses* d'Ovide, « *video meliora proboque deteriora sequor* » ⁵⁶⁵ ; il évoque notamment le septième chapitre (vv. 14-24) de l'*Épître aux Romains* de Saint Paul, dont l'influence lui a fait écrire une phrase à la lettre contradictoire : « je veux et je ne veux pas » ⁵⁶⁶. Cette contradiction décrit non seulement le lien direct entre la volonté et l'acte du choix, mais aussi la structure intime nécessaire à ce que la volonté

⁵⁶³ *Ibid.*, c'est nous qui soulignons.

⁵⁶⁴ Voir le chapitre 3 de notre Partie I, notamment sa section 3 « L'aspect corpusculaire de l'anthropologie rousseauiste ».

⁵⁶⁵ OVIDE, *Métamorphoses*, VII, v. 20 et seq. En employant la conjonction *et* dans la phrase « je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal », Rousseau représente fidèlement la conjonction *-que* du texte original en latin. D'ailleurs, il cite à nouveau ces vers dans une lettre postérieure (*Lettre à M. de Mirabeau*, le 16 juillet 1767, CC XXXIII, 5991, p. 243).

⁵⁶⁶ Concernant le rapport entre l'*Épître* de Saint Paul et le présent texte de Rousseau, Pierre-Maurice Masson présente une explication très détaillée (*La « Profession de foi du Vicaire savoyard »* (éd. Masson), p. 169, note 2). L'éditeur de l'*Émile* (John S. Spink) commente également le passage « l'homme n'est point un : je veux et je ne veux pas » comme ceci : « l'âme est tension entre deux mouvements que l'on peut appeler élévation et chute, activité et passivité [...] C'est aussi l'expérience de saint Paul : 'Car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas' [*Épître aux Romains*, VII, v. 19] » (OC IV, p. 1538 et seq., c'est nous qui soulignons). Voir également l'œuvre d'Henri Gouhier (*Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 74).

AUTO-CONTRADICTION ET MORALITÉ DES ACTIONS

même se forme. Plus concrètement, afin que l'acte psychique que l'on peut appeler une « volonté » et non pas un simple « appétit » se forme, il faut une « contre-volonté » qui instaure un équilibre instable entre un poids et son contrepoids.

C'est précisément ce qu'explique Hannah Arendt à propos de la formation de la « volonté » dans la seconde partie de sa *Vie de l'esprit*. La référence aux textes d'Arendt nous aidera (1) à situer l'auto-contradiction décrite par Rousseau dans l'histoire de la pensée philosophique occidentale, depuis la thèse aristotélécienne sur le rapport entre l'acte de choix (*prohairesis*) et la volonté (*boulèsis*)⁵⁶⁷ et (2) à éclairer le rapport entre l'opposition des deux volontés décrite dans l'*Émile* et celle qui se trouve dans le *Contrat social*.

b. L'explication d'Hannah Arendt sur la formation de la volonté

Selon Arendt, le motif du conflit interne qui se trouve dans l'*Épître aux Romains* « n'est pas nouveau » : c'est « la vieille querelle entre raison et appétit »⁵⁶⁸ qui remonte jusqu'à l'œuvre d'Euripide ou d'Ovide. Cependant, situant ce motif dans le contexte de l'*Épître* (connaître le commandement de la Loi judaïque et répondre à son impératif), Arendt met en lumière la singularité de la « querelle » paulinienne : l'opposition entre « *velle* [vouloir] » et « *nolle* [vouloir ne pas] »⁵⁶⁹. Certes, cette thèse d'Arendt ne s'inscrit pas vraiment dans le courant principal des études pauliniennes⁵⁷⁰, mais elle est tout à fait pertinente dans le contexte de la généalogie du

⁵⁶⁷ ARENDT, *The Life of the Mind*, Two / Willing, pp. 60-62.

⁵⁶⁸ *Op. cit.*, p. 359.

⁵⁶⁹ *Ibid.* Cf. *Oxford a Latin Dictionary*, s. v. NOLO (nous avons traduit « to will not to » par « vouloir ne pas »).

⁵⁷⁰ Voir par exemple STENDHAL, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West" in *The Harvard Theological Review* 56/3 (1963: 7), pp. 199-215, notamment, p. 204, c'est nous qui soulignons : « It is, however, with Augustine that we find an interpretation of Paul which makes use of what to us is the deeper layer in the thought of the great Apostle. A decisive reason for this state of affairs may well have been the up to the time of Augustine the Church was by and large under the impression that Paul dealt with those issues with which he actually deals: 1) What happens to the Law (the Torah, the actual Law of Moses, not the principle of legalism) when the Messiah has come? — 2) What are the ramifications of the Messiah's arrival for the relation between Jews and Gentiles? For Paul had not arrived at his view of the Law by testing and pondering its effect upon his conscience; it was his grappling with the question about the place of the Gentiles in the Church and in the plan of God, with the problem Jew/Gentiles or Jewish Christians/Gentile Christians, which had driven him to that interpretation [il s'agit de l'interprétation] of the Law which was to become his in a unique way. These observations agree well with the manner in which both Paul himself and the Acts of the Apostles describe his 'conversion' as a call to become the Apostle to and of the Gentiles » ; « Yet it was not until Augustine that the Pauline thought

présent motif à partir de Saint Augustin. Le texte de Rousseau que nous avons cité plus haut reprend le concept de « volonté » paulo-augustinienne et, du reste, sa thèse de la « volonté générale » s'appuie sur la pensée que nous pouvons observer dans cette note de l'*Émile*.

Si la volonté n'avait pas le choix de dire « non » [autrement dit, le choix de se contredire], ce ne serait pas une volonté ; et s'il n'y avait pas en moi de contre-volonté provoquée par l'ordre même, Tu-dois [à savoir l'impératif de la Loi], si, pour reprendre la parole de saint Paul « le péché n'habitait pas en moi » (Épître aux Romains, 7, 20), je n'aurais en rien besoin d'une volonté.⁵⁷¹

La « volonté » s'actualise lorsque l'homme répond à l'impératif (« Tu-dois ») que cette « volonté » même produit chez lui en s'opposant à sa « contre-volonté » (« every volition, since it speaks to itself in imperatives, produces its own counter volition »⁵⁷²). Il y a donc volonté lorsqu'un individu consent ou résiste à cet impératif⁵⁷³ : lorsqu'il répond soit « Oui » (*velle facere*), soit « Non » (*nolle facere*). Cela signifie qu'une simple *connaissance* de ce qui est bien et de ce qui est mal n'est pas suffisante pour actualiser cette « paradoxical and self-contradictory faculty »⁵⁷⁴.

about the Law and Justification was applied in a consistent and grand style to a more general and timeless human problem. In that connection we remember that Augustine has often called 'the first modern man.' While this is an obvious generalization, it may contain a fair amount of truth. His *Confessiones* are the first great document in the history of the introspective conscience. The Augustinian line leads into the Middle Ages and reaches its climax in the penitential struggle of an Augustinian monk, Martin Luther, and in his interpretation of Paul » (p. 205). Voir également SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, notamment, pp. 435-441 ; PIERCE, *Conscience in the New Testament*, notamment, p. 16 et pp. 84-90. Cf. ARENDT, *op. cit.* (traduction française), p. 274, c'est nous qui soulignons : « je retracerai les péripéties de l'expérience qu'ont accumulée les hommes de cette faculté [= la volonté] paradoxale et contradictoire (tout acte de volition, du fait qu'il s'adresse à lui-même à l'impératif, détermine un acte antagoniste de volition), en partant de la révélation qu'eut très tôt saint Paul que l'impuissance de la volonté – 'car ce que je veux, je ne le pratique pas, mais ce que je hais, je le fais' – pour passer au témoignage laissé par le Moyen Age, à commencer par l'intuition de saint Augustin pour ce qui est 'en guerre' ce n'est pas la chair et l'esprit, mais l'esprit en tant que volonté et lui-même, le 'moi le plus profond' de l'homme dressé contre lui-même ».

⁵⁷¹ ARENDT, *op. cit.* (traduction française), p. 358 et seq., c'est nous qui soulignons.

⁵⁷² *Op. cit.*, One/Thinking, p. 214.

⁵⁷³ *Émile*, IV, OC IV, p. 585 et seq., c'est nous qui soulignons : « ma volonté est indépendante de mes sens, je consens ou je résiste, je succombe ou je suis vainqueur, et je sens parfaitement en moi-même quand je fais ce que j'ai voulu faire, ou quand je ne fais que céder à mes passions ».

⁵⁷⁴ ARENDT, *loc. cit.*

AUTO-CONTRADICTION ET MORALITÉ DES ACTIONS

Autrement dit, il s'agit, pour un individu, de sa « volonté » au moment où la proposition « c'est un bon comportement » se transforme chez lui en la proposition modale « donc je dois me comporter ainsi ».

La thèse d'Arendt peut être résumée en cette phrase paradoxale : « partout [...] où elle [= la volonté] ne le fait pas [= susciter ses propres obstacles], elle n'existe pas encore [pour un individu] »⁵⁷⁵. Si nous inversons le point de vue, l'existence de la « volonté » atteste, d'une part, que l'on est dans l'état d'auto-contradiction et, d'autre part, que l'acte de choix s'est formé.

Lorsque l'homme choisit un tel ou tel comportement, il s'agit pour lui de la qualité de chaque intérêt qu'il vise à obtenir par son comportement (en ce sens, l'intérêt peut être entendu comme une sorte de commandement et la qualité de l'intérêt détermine celle du comportement qui lui correspond). Certes, chacun agit selon son intérêt (souvent matériel⁵⁷⁶), mais, dans ce cas, celui qui n'est pas obligé de juger et de choisir son intérêt n'agit pas *volontairement* : il agit simplement dirigé ou dominé par son « appétit »⁵⁷⁷. Il faudra alors préciser la condition sous laquelle il peut mettre en cause la qualité de son intérêt.

2. L'auto-contradiction dans le *Contrat social*

a. La lutte intérieure et l'apparition de la « volonté générale »

L'argument d'Arendt au sujet de l'actualisation de la volonté éclaire deux textes dans lesquels Rousseau explique l'apparition de la « volonté générale », à savoir la volonté de l'État. Il amorce son explication en soulignant la différence entre celle-ci et la « volonté de tous » :

Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières : mais ôtez de ces

⁵⁷⁵ *Op. cit.* (traduction française), p. 360.

⁵⁷⁶ Cf. *Lettre de Rousseau à Grimprel d'Offreville*, à Montmorency, le 4 octobre 1761, CC IX, 1500, p. 143 : « il y a un intérêt sensuel et palpable qui se rapporte uniquement à notre bien-être matériel, à la fortune, à la considération, aux biens physiques qui peuvent résulter pour nous de la bonne opinion d'autrui ».

⁵⁷⁷ ARENDT, *op. cit.*, One/Thinking, p. 395 passim.

mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale.⁵⁷⁸

En employant le verbe « regarder », l'auteur décrit clairement le rapport entre la volonté et son objet, l'intérêt. La volonté s'actualise soit en le consentant soit en le rejetant. Ainsi, afin que la « volonté générale » existe, il faut préalablement former un « intérêt commun »⁵⁷⁹. En effet, Rousseau l'explique dans une note ajoutée après la phrase « s'entre-détruisent » :

*Chaque intérêt, dit le M. d'A[rgenson], a des principes différents. L'accord de deux intérêts particuliers se forme par opposition à celui d'un tiers*⁵⁸⁰. Il eût pu ajouter que l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun. S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait jamais d'obstacle : tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art.⁵⁸¹

Récrivons ainsi les deuxième et troisième phrases de ce texte difficile :

L'accord de $2A$ se forme par opposition à B . Il eût pu ajouter que l'accord de nA' se forme par opposition à B' .

Le problème essentiel de ce texte est d'identifier *ce qui s'oppose à l'intérêt « de chacun »* pour la formation de « l'accord de tous les intérêts ». L'indice pour résoudre ce problème se trouve d'abord dans la formule du marquis d'Argenson. Celle-ci explique que « *deux intérêts particuliers [= $2A$]* » s'accordent lorsque *chacun d'eux (= $1A$)* s'oppose *séparément « à celui d'un tiers [= B]* » :

$1A_1$ et $1A_2 \leftrightarrow B \rightarrow$ accord de $2A$ (1)

⁵⁷⁸ *Du contrat social*, II, ch. 3, OC III, p. 371, c'est nous qui soulignons.

⁵⁷⁹ *Op. cit.*, II, ch. 4, p. 374 : « ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit ». Cf. BERNARDI, « Volonté générale, intérêt, bien commun » dans *Cahiers Philosophiques* 77, pp. 75-106.

⁵⁸⁰ ARGENSON, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, ch. II, Amsterdam : Marc Michel Rey, 1764, p. 26 et seq. Rousseau a employé « des Copies manuscrites de cet Ouvrage », qui circulaient « plusieurs années » avant sa publication (voir « Avis du libraire », p. 3). Voir également : OC III, p. 1456.

⁵⁸¹ *Du contrat social*, II, ch. 3, note*, p. 371.

AUTO-CONTRADICTION ET MORALITÉ DES ACTIONS

Nous pouvons identifier, dans les rapports de ces trois intérêts, deux oppositions contre B . En s'appuyant sur la structure tissée par ces rapports, Rousseau explique la formation de « l'accord de tous les intérêts [= nA'] » : nA' s'accordent lorsque chacun d'eux (= IA') s'oppose séparément à l'intérêt « de chacun » (= B') :

$$IA'_1, IA'_2... \text{ et } IA'_n \leftrightarrow B' \rightarrow \text{accord d}'nA'..... (2)$$

Cette idée d'opposition nous évoque *prima facie* une sorte de débat des citoyens dans un espace public.

Toutefois, dans cette note, Rousseau suppose plutôt un débat qui se déroule *dans le cœur de l'individu* — avant même la manifestation de son avis dans l'espace public. Cela est si vrai que B' qui s'inscrit dans le statut de B (= l'intérêt de l'ennemi) chez le marquis d'Argenson est concrètement l'« intérêt privé » (= B'') de chaque individu : $B = B' = B''$.

Or, « l'intérêt commun » est un contre-concept qui se définit par opposition à l'« intérêt privé »⁵⁸². Cela signifie que « l'intérêt commun » s'inscrit d'abord dans le statut l'intérêt de chacun (= IA') qui s'oppose séparément à son ennemi, à savoir l'« intérêt privé » (= B''). C'est pour cela que nous récrivons « l'intérêt commun » comme IA'' , en s'appuyant sur IA' : $IA = IA' = IA''$. Appliquons cette équation à (2) :

$$IA''_1, IA''_2... \text{ et } IA''_n \leftrightarrow B'' \rightarrow \text{accord d}'nA''..... (3)$$

L'« intérêt privé » (= B'') de chacun s'oppose donc à « l'intérêt commun » (= IA''), en précisant cependant ici que celui-ci est seulement *conçu* comme tel par *chaque* individu et qu'il contrebalance intérieurement son contrepoids : la partie « $IA''_1, IA''_2... \text{ et } IA''_n \leftrightarrow B''$ » signifie cette opposition, et la partie « $\rightarrow \text{accord d}'nA''$ » signifie la formation ou la détermination *officielle* de « l'intérêt commun ». En un mot, c'est bien du conflit *interne* qu'il s'agit dans cette note sur la formule du marquis d'Argenson.

⁵⁸² L'« intérêt commun » s'oppose non pas à l'intérêt individuel (ce que Blaise Bachofen appelle « l'intérêt particulier au sens large »), mais à l'« intérêt privé ». Rousseau emploie soigneusement trois adjectifs différents, « commun », « particulier » et « privé », et ce dernier adjectif signifie le caractère d'être « irréductible au commun » (BACHOFEN, « Intérêt individuel, intérêt privé, intérêt commun : Les complications de la notion d'intérêt particulier » dans *Philosophie de Rousseau* (2014), notamment p. 399).

Ce conflit interne peut être considéré comme un débat intérieur de chaque contractant, qui se déroule avant l'apparition officielle de la « volonté générale » en tant que fruit du contrat social. C'est un état de solitude dans lequel chacun délibère personnellement sur son « intérêt privé » (dont on verra très bientôt que, sous l'éclairage qu'en donne Hannah Arendt, c'est l'ennemi commun que chacun porte en soi-même) et sur « l'intérêt commun », et donc cette solitude est une condition nécessaire afin que la « volonté générale » apparaisse non seulement en qualité de volonté de l'État, mais aussi dans son ancrage au sein de la volonté de chacun. En effet, Rousseau précise : « si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les Citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne »⁵⁸³. Nous pouvons identifier dans ce texte deux étapes pour l'apparition de la « volonté générale » : la première en tant qu'état sans communication (= la solitude, où chacun pense avec et contre soi-même) et la deuxième que Bruno Bernardi appelle les « délibérations de l'assemblée du peuple »⁵⁸⁴ dans lesquelles les contractants « suffisamment informé[s] »⁵⁸⁵ délibère[nt] » les uns avec et contre les autres. On reconnaît généralement l'importance de la délibération intérieure en soulignant le refus par Rousseau des « partis » ou des « associations partielles » et intermédiaires : afin de faire apparaître la « volonté générale », « chaque Citoyen n'opine que d'après lui » et il ne doit pas le faire au nom d'un « parti » qui représente la

⁵⁸³ *Ibid.*, c'est nous qui soulignons. La lecture du deuxième chapitre du livre IV nous fait penser que cette délibération publique est concrètement le système de suffrage dont Rousseau parle dans ce chapitre. L'auteur y présuppose un État idéal (cf. les verbes en conditionnel dans la citation ci-dessus) qu'il décrit dans le chapitre précédent : « un État ainsi gouverné a besoin de très peu de Lois, et à mesure qu'il devient nécessaire d'en promulguer de nouvelles, cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fait que dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjà résolu de faire, sitôt qu'il sera sûr que les autres feront comme lui » (*op. cit.*, IV, ch. 1, p. 437). Certes, nous ne pouvons pas appliquer cette explication d'un État qui porte déjà son gouvernement (livre IV) à la théorie de la naissance de l'État (livre II), mais ce texte nous indique une sorte de méfiance de Rousseau à l'égard de la communication et des « longs débats » (*op. cit.*, IV, ch. 2, p. 439). La décision publique est ramenée ici à la délibération que chacun mène dans ses « sentiments » et « résolutions » individuelles.

⁵⁸⁴ BERNARDI, note 74 dans le *Contrat social* (éd. GF), p. 206.

⁵⁸⁵ L'adjectif « informé » ne désigne donc pas un état d'avoir beaucoup d'informations, mais le caractère d'être bien instruit ou de s'être bien enquis des enjeux d'une situation. Voir par exemple *Dictionnaire de l'Académie française* (4^e éd.), t. I, p. 930b, s. v. « INFORMER » ; *Dictionnaire de Trévoux* (5^e éd.), t. IV, p. 1400, s. v. « INFORMER ».

AUTO-CONTRADICTION ET MORALITÉ DES ACTIONS

volonté particulière d'un certain groupe⁵⁸⁶. Cela implique toutefois que chacun fasse, en quelque sorte, 'société singulière' avec soi-même, dans un processus de délibération et de débat interne, nourri par la présence d'une auto-contradiction intérieure à son être.

Précisons donc les deux étapes de cette apparition de la « volonté générale » : certes celle-ci résulte automatiquement des délibérations publiques (comme le dit l'auteur), mais cette étape présuppose nécessairement la volonté de chacun supposée comme « volonté générale » ; selon Bernardi, « avant de s'exprimer la volonté générale doit se former. Or elle ne peut se former ailleurs que dans le 'cœur' des citoyens [...] la volonté générale parle d'abord au cœur de chaque citoyen »⁵⁸⁷. C'est dans cette première étape que chacun délibère en mettant en question (et en balance) la qualité de ses intérêts individuels et, en jugeant selon « l'intérêt commun », il choisit l'une des alternatives qui s'offrent à lui, de sorte que la « volonté générale » se forme chez lui, *en* lui.

La « volonté générale » se distingue d'un simple appétit et existe comme telle, parce qu'il y a son contrepoids, à savoir la « volonté particulière » qui vise l'« intérêt privé ». Il importe au contrat social de mettre la qualité des intérêts en délibération intérieure sur les critères de deux sortes d'intérêt. Dans le cas contraire, « s'il n'y avait points d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait jamais d'obstacle : tout irait de lui-même, et la politique cesserait d'être un art » ; du reste, l'acte volontaire même n'existerait pas.

b. Le commentaire d'Arendt et l'acte de supposition

Le débat intérieur chez un individu est une première condition pour qu'il se reconnaisse citoyen en tant qu'agent politique. Le commentaire d'Hannah Arendt dans son *Essai sur la Révolution* soutiendra notre thèse. En commentant la présente note sur la formule du marquis d'Argenson, elle explique ainsi :

[...] l'unité nationale est garantie dans la mesure où chacun porte en lui-même l'ennemi commun en même temps que l'intérêt général que cet ennemi commun fait naître ; l'ennemi commun étant l'intérêt particulier ou la volonté particulière de chacun. Si seulement chaque homme en particulier s'élève con-

⁵⁸⁶ *Du contrat social*, II, ch. 3, p. 373.

⁵⁸⁷ BERNARDI, « Introduction » dans le *Contrat social* (éd. GF), p. 26, c'est nous qui soulignons.

tre lui-même dans sa « particularité », il suscitera en lui-même l'antagoniste, c'est-à-dire la volonté générale, et, de la sorte, il deviendra un vrai citoyen du corps politique national.⁵⁸⁸

Arendt n'établit pas de distinction entre la volonté et son objet, l'intérêt⁵⁸⁹. Même si elle les assimile, elle dégage exactement la structure de l'auto-contradiction qui se trouve dans la présente note du *Contrat social*. Cette interprétation est non seulement exacte, mais de plus créatrice, car elle permet d'introduire au cœur de la pensée politique le problème moral de la formation de la volonté, que nous avons examiné plus haut dans la thèse contractualiste de Rousseau. Certes, ce commentaire d'Arendt vise à identifier l'origine théorique des deux Terreurs, celle du Jacobinisme et celle du Bolchévisme ; c'est également dans ce commentaire qu'Arendt critique la théorie politique de Rousseau⁵⁹⁰. La raison pour laquelle nous nous référons à ce commentaire, malgré cet aspect fortement critique, vient de son explication qui met pertinemment l'auto-contradiction au point de départ du processus qui conduit à l'acte volontaire et même vertueux (le processus par lequel on juge d'abord des intérêts qui motivent plusieurs comportements envisagés et par lequel on choisit ensuite l'un d'eux en se basant sur ce jugement). Ce n'est pas le problème esthétique sur ce qui rend héroïque un comportement, mais plutôt le problème moral relatif au débat interne dont il s'agit dans ce dilemme cornélien chez Rousseau.

La partie essentielle du commentaire d'Arendt explique un processus que nous pouvons appeler *particularisation de l'intérêt* : « si seulement chaque homme en particulier s'élève contre lui-même dans sa 'particularité', il suscitera en lui-même l'antagoniste, c'est-à-dire la volonté générale ». Peut-on trouver ce processus dans le texte de Rousseau ? Nous pouvons l'entendre comme un acte constituant à supposer ou songer (dans les termes rousseauistes⁵⁹¹) à un autre intérêt possible prenant

⁵⁸⁸ ARENDT, *Essai sur la Révolution*, ch. 2, p. 111, c'est nous qui soulignons.

⁵⁸⁹ *Ibid.*

⁵⁹⁰ Voir TASSIN, « Le peuple ne veut pas » dans *Hannah Arendt : Crises de l'État-nation*, pp. 309-313. Cf. BACHOFEN, « La notion de pluralité chez Hannah Arendt : ou comment préserver la démocratie d'une fausse alternative » dans *La Démocratie entre multiplication des droits et contre-pouvoirs sociaux*, pp. 11-24 ; NISHIKAWA, « L'examen de la lecture de Rousseau par Arendt dans *Essai sur la Révolution* » dans *The Komaba Journal of Area Studies* 17 (2014), pp. 68-89 (en japonais).

⁵⁹¹ *Du contrat social*, II, ch. 3, p. 373, c'est nous qui soulignons : « [au moment du pacte de l'association où la volonté générale apparaît,] il n'y a personne qui ne s'approprie [le] mot

AUTO-CONTRADICTION ET MORALITÉ DES ACTIONS

forme contre le premier. Songeant à son adversaire en tant qu'intérêt commun ou général (ici, le premier intérêt devient relatif ou particulier), chaque citoyen peut s'apercevoir de sa propre particularité, en sorte qu'il peut s'élever « contre lui-même » en reconnaissant sa « particularité ». Aussi, la « volonté générale » est, tout d'abord, une chose songée ou supposée comme telle par chaque contractant, en fonction de la possibilité de comportements opposés se présentant comme une alternative.

La supposition est, d'ailleurs, un élément nécessaire pour le contrat de l'association, à savoir l'acte d'établir le corps politique avec sa « volonté générale »⁵⁹². Ce « pacte fondamental » est « un engagement réciproque du public [= le souverain] avec les particuliers » ; et « chaque individu, contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport ; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le Souverain »⁵⁹³. Mais ce sur quoi il faut insister à l'égard de cet acte d'association est, comme Robert Derathé le précise, que « chacun s'engage, en réalité, avec un tout ou une collectivité dont il fera partie, mais, qui, au moment du pacte, n'a encore qu'une existence virtuelle »⁵⁹⁴. Chaque contractant aliène donc ses droits naturels au souverain⁵⁹⁵ qui n'existe pas comme quelque chose que les sens physiques peuvent percevoir, mais seulement *virtuellement*.

Dans l'usage de l'adjectif « virtuel » employé par Derathé, nous pouvons entendre deux sens selon deux points de vue différents : (1) si l'on observe la genèse même d'un souverain, le mot « virtuel » signifie un état de puissance suivi du processus d'actualisation ; mais, (2) sous l'angle de chaque contractant s'élevant « contre lui-même » au moment de la délibération interne, le souverain virtuel est une chose songée ou supposée par ce contractant lui-même, de sorte que le mot

chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ».

⁵⁹² BERNARDI, « Introduction » dans le *Contrat social* (éd. GF), p. 19 : « la volonté générale est toujours celle d'un corps politique ».

⁵⁹³ *Du contrat social*, I, ch. 7, p. 362, c'est nous qui soulignons.

⁵⁹⁴ DERATHÉ, note 3 pour la page 362, OC III, p. 1447, c'est nous qui soulignons. Louis Althusser voit une sorte d'aporie qui se trouve dans l'explication de Rousseau au sujet du « pacte fondamental » : il met en cause le statut ambigu du souverain qui n'existe pas encore dans l'acte de l'association. Il nomme ce défaut anachronique qui s'y trouve « premier décalage ». Concernant le détail de son analyse, voir : ALTHUSSER, *Politique et histoire, de Machiavel à Marx : cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972*, p. 341.

⁵⁹⁵ Cf. *Du contrat social*, I, ch. 6, OC III, p. 360 : « l'aliénation totale de chaque associé avec ses droits à toute la communauté ».

« virtuel » indique aussi cet aspect de *supposition* : « le corps du peuple [= le souverain] en voie de constitution est l'une des parties contractantes, comme s'il était déjà effectivement constitué »⁵⁹⁶. L'« intérêt commun » et sa visée, la « volonté générale » témoignant de l'existence d'un tel souverain, peuvent être considérés également comme une chose virtuelle ou une sorte de « fiction »⁵⁹⁷ ainsi que leur possesseur, à savoir le souverain⁵⁹⁸. Ainsi, chaque contractant forge son propre « antagoniste » ou sa « contre-volonté » à travers cet acte de supposition.

Car, comme nous l'avons vu plus haut, la volonté exige son « antagoniste » afin de s'actualiser ; autrement dit, la contradiction avec soi-même est une condition nécessaire pour son actualisation. Les textes du *Contrat social* dans lesquels Rousseau explique la genèse de l'« intérêt commun » et sa visée, la « volonté générale », indiquent cette structure psychique auto-contradictrice : celle-ci est un élément fondamental pour cette œuvre.

3. Vers la problématique de la « Religion civile »

a. La conscience en tant que sentiment de sociabilité

Nous avons ainsi établi que l'auto-contradiction est un élément fondamental pour la théorie politique de Rousseau. Mais, chez lui, par quoi un individu en tant que contractant apprend-il que ce conflit a eu lieu dans son cœur ? Rousseau explique-t-il comment l'apparition de ce conflit vient à notre connaissance ?

Nous avons déjà observé dans notre chapitre précédent⁵⁹⁹ que Rousseau emploie l'expression « conscience » ou « sentiment intérieur » afin de décrire la connaissance de l'auto-contradiction : ce sentiment se manifeste chez l'individu, en contrebalançant son contrepoids (les passions) ; cet aspect antagoniste fait sa partie essentielle et donc ce sentiment lui donne l'occasion de « se mettre en contradiction avec lui-même » : dans la thèse communautaire de Rousseau, c'est ce sentiment qui rend l'homme sociable. L'auteur lui-même se rend compte de ce fonctionnement de

⁵⁹⁶ DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 223, c'est nous qui soulignons.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ *Op. cit.*, p. 225 : « la volonté du souverain est la volonté générale ».

⁵⁹⁹ Voir notre troisième section du deuxième chapitre.

AUTO-CONTRADICTION ET MORALITÉ DES ACTIONS

la « conscience » et il s'en explique ainsi en 1758, juste après le débat avec Diderot :

Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est un animal sociable par sa nature ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés relatifs à son espèce. Et c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion naturelle de la conscience.⁶⁰⁰

Bien que, dans son second *Discours* publié en 1755, l'auteur ait exprimé ses réserves envers la thèse de la sociabilité naturelle de l'humain, il lui fait, avec quelque hésitation, une concession dans ce texte rédigé trois ans plus tard. Il le reprend dans sa « Profession de foi du vicaire savoyard » en y ajoutant quelques phrases qui indiquent son attitude anti-utilitariste :

Mais si, comme on n'en peut douter, l'homme est un animal sociable par sa nature ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés relatifs à son espèce ; car, à ne considérer que le besoin physique, il doit certainement disperser les hommes au lieu de les rapprocher⁶⁰¹. Et c'est du système moral formé par ce double rapport à soi-même et à ses semblables que naît l'impulsion [ici, Rousseau enlève le mot « naturelle »] de la conscience. Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer : l'homme n'en a pas la connaissance innée, mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer : c'est ce sentiment qui est inné.⁶⁰²

On a affaire ici à un texte ambivalent. À première vue, Rousseau essaie d'expliquer l'éveil de la « conscience » dans le cadre théorique de son anthropologie présentée dans son second *Discours* et reprise dans la *Cop. 01* (le *Manuscrit de Genève*, I, ch. 2). D'après cette « théorie de l'homme »⁶⁰³, à travers un long processus historique, l'homme sortant de l'état de sauvage devient « sociable »⁶⁰⁴ : il acquiert le

⁶⁰⁰ *Lettres morales*, Lettre 5, OC IV, p. 1109, c'est nous qui soulignons.

⁶⁰¹ Cf. *Du contrat social* (1^{re} version), I, ch. 2, OC III, p. 282 : « si l'on est une fois convaincu que dans les motifs qui portent les hommes à suivre entre eux par des liens volontaires il n'y a rien qui se rapporte au point de réunion ; que loin de se proposer un objet de félicité commune d'où chacun put tirer la sienne, le bonheur de l'un fait le malheur d'un autre ».

⁶⁰² *Émile*, IV, OC IV, p. 600. Nous avons souligné les parties ajoutées.

⁶⁰³ *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC IV, p. 941.

⁶⁰⁴ Nous pouvons observer un paradoxe entre la partie « l'homme est sociable par sa nature,

pouvoir d'établir une société. Ce sont les deux « sentiments innés », amour de soi et pitié, qui préparent sa sociabilité. Établissant le « double rapport [1] à soi-même [issu de l'amour de soi] et [2] à ses semblables [issu de la pitié] », ils forment une disposition du cœur ou un arrangement des facultés mentales (le « système moral »)⁶⁰⁵, duquel naît « l'impulsion de la conscience ».

Toutefois, une telle interprétation pose quelques problèmes. D'abord, nous ne pouvons pas mettre l'amour de soi parmi les « autres sentiments innés », car c'est l'auteur lui-même qui situe l'amour de soi dans la catégorie de « besoin physique » qui disperse les hommes. La pitié en tant que variation de la « crainte de la douleur »⁶⁰⁶ entre également dans cette catégorie. Si cela est vrai, il n'y a qu'une seule chose que nous pouvons considérer comme exemple des « sentiments innés » : ce que Rousseau appelle le « premier trait [...] gravé dans nos cœurs par l'auteur de toute justice », à savoir la « conscience » en tant que « principe inné »⁶⁰⁷. De là, nous pouvons facilement évoquer, pour « le double rapport à soi-même et à ses semblables », l'exemple d'engagement entre Émile et son jardinier Robert dans le second livre de l'*Émile*. C'est par l'engagement avec le semblable, hanté toujours par les « passions » qui incitent à le violer, que ce « principe inné » se met en action et les contrebalance. Certes, il serait simpliste d'accepter inconditionnellement une telle explication mythologique. Toutefois, rappelons que, pendant les rédactions des *Lettres morales* et de l'*Émile* après l'année 1757, Rousseau était en plein milieu du champ de bataille avec les auteurs qui expliquaient la genèse de la société humaine à partir « des sentiments convenables à notre nature » et « à notre conservation », comme « l'amour de soi, la crainte de la douleur, l'horreur de la mort, le désir du

ou du moins fait pour le devenir, il ne peut l'être que par d'autres sentiments innés » et un argument dans le second *Discours*, dans lequel l'auteur dénie l'innéité de la « sociabilité » : celle-ci n'entre pas dans les « principes antérieurs à la raison » (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, Préface, OC III, p. 126). Derathé propose une solution afin de lire ces deux arguments contradictoires : il qualifie la « sociabilité » comme un principe inné, mais qui existe « en puissance » dans l'« état naturel » et qui s'actualisera lorsque les hommes entreront dans les rapports sociaux (*Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 148 et seq). L'éditeur de l'*Émile* propose également sa proposition (SPINK, note 1 pour la page 600, OC IV, p. 1560).

⁶⁰⁵ Le mot « système » est une analogie d'un usage en Physique. Voir par exemple l'article « SISTÈME » (sic.) du *Dictionnaire de Trévoux* (1752), t. VI, p. 1619a, c'est nous qui soulignons : « on appelle aussi en Physique le *système* des sens, du mouvement, de la nourriture, etc. la manière dont on suppose, et conçoit que les organes sont disposés. *Constitutio, situatio, situs*. Alors il signifie constitution, situation ».

⁶⁰⁶ *Émile*, IV, OC IV, p. 600.

⁶⁰⁷ *Op. cit.*, II, p. 334, note* de bas de page. Voir également notre chapitre précédent.

bien être »⁶⁰⁸. À travers le concept de « conscience », Rousseau tâtonnait pour trouver le moyen d'expliquer une société civile dans laquelle celui qui peut entendre la « voix de la conscience », à savoir le solitaire, puisse apparaître comme le plus sociable⁶⁰⁹ : autrement dit, elle y fonctionnerait comme un sentiment de sociabilité. Chacun est porteur d'une sociabilité « naturelle » interne, dans la mesure où il est conduit à s'opposer à soi-même face à la contradiction suscitée par un choix moral entre des alternatives dont le choix le force à prendre en compte ses relations aux collectifs avec lesquels il est en contrat.

b. La conscience et la « profession de foi purement civile »

Certes, la « conscience » est chez Rousseau une condition nécessaire à l'établissement de la société civile et, également, à la possibilité d'y agir volontairement ou moralement. Toutefois, elle n'est pas une condition suffisante : en effet, comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent⁶¹⁰, Rousseau lui-même connaissait très bien, à travers le cas du serment (le garant moral), l'impuissance de ce « sentiment intérieur » qui parle très bas⁶¹¹. Blaise Bachofen précise que « les hommes, dans leur immense majorité, ne sont pas capables de se conduire selon les vrais préceptes de la conscience et de la raison »⁶¹². Du reste, alors que la « conscience » peut se servir du sentiment inné de sociabilité, cette sociabilité naturelle est insuffisante pour maintenir la société civile⁶¹³. C'est ainsi que, continue Bachofen, « la 'manière d'être' politique a dû servir de solution de repli ou de substitution pour introduire une forme certes moins ambitieuse, mais plus réaliste, de règne de la justice parmi les hommes vivant en société »⁶¹⁴. Il s'agit donc pour Rousseau d'élaborer non seulement un système moral, mais un système *politique* qui con-

⁶⁰⁸ *Op. cit.*, IV, p. 600.

⁶⁰⁹ Voir le chapitre 1 de notre Partie III, notamment sa section 3 « La sociabilité rousseauiste dans *Mon Portrait* ».

⁶¹⁰ Voir notamment sa page 169 dans laquelle s'agit-il du problème du serment en tant que garant moral.

⁶¹¹ Cf. *Lettres morales*, Lettre 6, OC IV, p. 1112 (cf. *Émile*, IV, OC IV, p. 601).

⁶¹² BACHOFEN, « La religion civile selon Rousseau : une théologie politique négative » dans *La théologie politique de Rousseau*, p. 43.

⁶¹³ Cf. *art. cit.*, p. 49. Voir également : BERNARDI « Introduction » dans le *Contrat social* (éd. GF), p. 29.

⁶¹⁴ BACHOFEN, *art. cit.*, p. 43.

forte⁶¹⁵ ou soutienne par un dispositif collectif l'acte de la « conscience » individuelle.

C'est précisément ici qu'il demandera un soutien à la religion, plus précisément, à la « religion civile »⁶¹⁶ qui donnera au « lien moral » « une force intérieure qui pénètre jusqu'à l'âme »⁶¹⁷. Il en explicite ainsi le principe : « il importe bien à l'État que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs »⁶¹⁸. Non seulement ce texte précise le rapport entre la « religion civile » et l'obligation morale⁶¹⁹, mais aussi le verbe factitif (« fasse aimer ») témoigne clairement que cette religion fonctionne comme un commandement affermissant et soutenant son sentiment d'aimer les « devoirs » (cf. « sa conscience le porte à l'aimer »⁶²⁰), de sorte qu'elle *oblige* un citoyen à se comporter en sachant le rapport entre ce comportement choisi et ses « devoirs ».

Le fonctionnement propre à la religion en tant que système politique consiste à donner certaines formes collectives à ce qui se passe dans le cœur des citoyens, afin de le mettre en évidence, de le confirmer et de l'affermir par un phénomène d'institutionnalisation. Ces formes sont, dans le cadre explicatif de Rousseau, issues de la « volonté générale » qui s'exprime dans une délibération publique ; autrement dit, elles doivent être une sorte de loi en tant que « déclaration »⁶²¹ concrète de la « volonté » du souverain :

⁶¹⁵ Sur le terme « conforter », voir : BERNARDI, « Introduction » dans le *Contrat social* (éd. GF), p. 33.

⁶¹⁶ Nous précisons, dans notre chapitre suivant, la différence entre ce que Rousseau appelle « religion civile » et les autres types de la religion (notamment entre la religion naturelle ou le théisme).

⁶¹⁷ *Du contrat social* (1^{re} version), II, ch. 2, OC III, p. 318. Cf. WAKSMAN, « Les difficultés étant dans la nature de la chose » dans *La théologie politique de Rousseau*, p. 99 : « Rousseau reconnaît la nécessité d'un 'lien moral' auquel la religion donne 'une force intérieure qui pénètre jusqu'à l'âme' ».

⁶¹⁸ *Du contrat social*, IV, ch. 8, OC III, p. 468, c'est nous qui soulignons.

⁶¹⁹ Cf. BERNARDI, « La Religion civile, institution de tolérance ? » in *Rousseau and L'Infâme*, p. 159 et seq., c'est nous qui soulignons : « Si le chapitre sur la religion civile est dernier et non le premier de l'ouvrage, c'est qu'il ne s'agit pas d'y fonder l'obligation mais de trouver les moyens de conforter et garantir le sentiment de l'obligation dans la personne de chacun des membres du corps politique ».

⁶²⁰ *Émile*, IV, OC IV, p. 600, c'est nous qui soulignons.

⁶²¹ *Du contrat social*, IV, ch. 7, OC III, p. 441.

AUTO-CONTRADICTION ET MORALITÉ DES ACTIONS

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion, mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle.⁶²²

Rousseau précise que c'est le souverain (le « *moi commun* »⁶²³ ou la « collectivité considérée comme une seule personne »⁶²⁴ qui s'élève contre chaque contractant) qui institue les « articles » de la « profession de foi purement civile » (la phrase « purement civile », qualifiant le mot « foi », indique que celle-ci relève du souverain). Donc, ces « articles » en tant que contenus concrets de ce credo civil sont des déclarations de la « volonté générale », à savoir une sorte de loi : « les dogmes de la 'profession de foi purement civile', dit Blaise Bachofen, s'imposent [...] à une échelle politique et par des moyens politiques, c'est-à-dire par la contrainte des lois »⁶²⁵.

Mais, pourquoi Rousseau, pour désigner le contenu de ces « articles », emploie-t-il le terme de « sentiments » (distingué clairement du mot « dogmes ») au lieu d'utiliser, par exemple, le mot « maximes », comme il l'a fait dans la *Lettre à Voltaire sur la providence* (le 18 août 1756)⁶²⁶, ou le mot « opinion » comme dans le second livre⁶²⁷ et dans cet avant dernier chapitre même⁶²⁸ du *Contrat social* ?

Le terme « sentiments » peut être entendu de deux façons : soit comme mouvements psychiques issus de la « conscience », soit comme avis ou opinions. Il semble qu'il est difficile de réduire cette dualité de sens à l'univocité (la façon d'introduire ce terme nous impose cette dualité). Cependant, c'est plutôt ce caractère qui ouvre

⁶²² *Op. cit.*, IV, ch. 8, p. 468, c'est nous qui soulignons.

⁶²³ *Op. cit.*, I, ch. 6, OC III, p. 361.

⁶²⁴ DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 225.

⁶²⁵ BACHOFEN, *art. cit.*, p. 47.

⁶²⁶ Nous savons que, dans la *Lettre à Voltaire sur la providence*, Rousseau présente le prototype de la « profession de foi purement civile », en employant les termes « maximes sociales » (OC IV, p. 1073). À l'égard de ces termes, Bernardi explique ainsi : « on ne sort pas de la sphère des "devoirs civils." La *Lettre à Voltaire* reste extrêmement allusive sur les "principes" positifs (le terme dogme n'est employé que pour ceux qui sont à proscrire). Elle se borne à en caractériser le domaine, "la morale et le droit naturel," et la fonction: ce sont des "maximes sociales." Le *Contrat social* les appellera "sentiments de sociabilité." » (BERNARDI, *art. cit.*, p. 156, c'est nous qui soulignons).

⁶²⁷ *Du contrat social*, II, ch. 12, OC III, p. 394.

⁶²⁸ *Op. cit.*, p. 467 et seq. : « Les sujets ne doivent donc compte au Souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions important à la communauté ».

ce que Rousseau appelle « sentiments de sociabilité » vers la problématique de l'auto-contradiction.

Le point commun partagé par ces deux sens différents mais ici convergents est celui de la *sincérité*⁶²⁹. Afin de mettre en évidence ce que la notion de sincérité pré-suppose, nous nous référons d'abord à l'article « SENTIMENT, AVIS, OPINION » de l'*Encyclopédie* (tome XV)⁶³⁰, rédigé par le protestant Chevalier de Jaucourt, et publié en 1765. Il définit la sincérité comme « conformité avec ce qu'on croit intérieurement »⁶³¹, et indique en quoi le sentiment diffère des deux autres (avis, opinion) : lorsque l'homme manifeste ce qu'il croit, on l'appelle 'sentiment'. Le problème de la sincérité en tant que « conformité » présuppose nécessairement un dédoublement en soi-même ; autrement dit, la quête de la sincérité est celle de l'unité en soi-même (ou la « nostalgie d'unité intérieure »⁶³²) dans une situation où l'on est susceptible d'être divisé en soi-même. Si l'on parvenait un jour à cette unité du soi et, qu'ainsi on s'y reposât, on ne pourrait pas parler de sa propre sincérité. En revanche, si un citoyen peut se poser la question de sa propre sincérité (« est-ce que mon comportement se conforme à ce que je crois qui est bon ? »), il se rend compte ici que son comportement peut être contradictoire avec ce qu'il croit. La notion de sentiment en tant que manifestation (soit interne, soit externe) de ce que l'on croit se superpose avec celle des mouvements psychiques qui dirigent les citoyens à aimer et à pratiquer le bien, défini par ce que les lois prescrivent : « la 'profession de foi purement civile', conclut James Swenson, est donc une traduction, dans le registre épistémique, de la croyance et des motivations profondes qui rendent possible la vertu civique »⁶³³. Ces sentiments peuvent être entendus comme des actes divers de la « conscience » et, donc, ils deviennent un moteur spirituel qui contrebalance les passions issues des intérêts privés. Ce sont des éléments indispensables pour la

⁶²⁹ Concernant la problématique de la sincérité chez Rousseau, voir nos deux chapitres (II, ch. 1, § 1, p. 59 ; III, ch. 3, § 4, pp. 169-173).

⁶³⁰ *Enc.*, t. XV, p. 57b, s. v. « SENTIMENT, AVIS, OPINION ». La sixième édition du *Dictionnaire de Trévoux* (1771) reprend l'explication de cet article (t. VII, p. 651a, s. v. « SENTIMENT »).

⁶³¹ Les cinq dictionnaires, le *Richelet*, le *Furrière*, le *Dictionnaire de l'Académie* (4^e éd.), le *Trévoux* (4^e et 5^e éd.) et l'*Encyclopédie*, soulignent sur l'aspect d'intériorité du « sentiment » en tant qu'opinion.

⁶³² SPINK, note 1 pour la page 584, *OC* IV, p. 1539.

⁶³³ SWENSON, « Le 'concours de la religion' : une religion politique ou un politique des religions ? (Sur le texte sans titre rédigé au verso de *MsG* II, II : 'Du Législateur') » dans *Du Contrat social ou Essai sur la forme de la république* (*Manuscrit de Genève*), p. 213.

AUTO-CONTRADICTION ET MORALITÉ DES ACTIONS

citée rousseauiste formée par un « acte politique instituant »⁶³⁴ de libres volontés des contractants.

Ce chapitre a commencé par analyser un texte du Livre II de l'*Émile*⁶³⁵, dans lequel, en expliquant comment un enfant commence à respecter ses engagements sans avoir de motifs utilitaires, Rousseau parle de l'auto-contradiction qui rend possible à l'homme d'agir moralement. C'est par l'acte de « conscience » en tant que « sentiment intérieur » que l'homme se rend compte de son conflit interne, car ce « sentiment » même se manifeste comme l'auto-contradiction de cet individu, en contrebalançant ses passions haïssables qui le poussent à violer ses engagements. Pour Rousseau, un acte moral n'est donc rien d'autre qu'un *acte de choix* libre. Le sentiment d'obligation légale n'agit que dans ou en fonction de cet acte. Autrement dit, lorsqu'un impératif actualise son pouvoir sur un individu libre (qui peut agir contre ce pouvoir) et, par conséquent, lorsque cette proposition modale contraint son comportement, cela indique avant tout le fait que cette proposition le conduit à *choisir* ce comportement. Une proposition qui n'a aucun rapport au libre arbitre de l'homme n'est que la description d'un fait, et ne constitue pas un impératif.

Si nous réécrivons cette thèse en employant les termes de Hannah Arendt, le pouvoir d'un impératif s'actualise et contraint le comportement d'un individu, lorsque sa volonté de faire quelque chose s'oppose à l'antagoniste interne de cette volonté, à savoir à une contre-volonté. En ce sens, dans l'anthropologie rousseauiste, l'auto-contradiction est une condition nécessaire de l'obligation légale.

Nous avons montré que cette auto-contradiction se trouve également dans la thèse contractualiste de Rousseau. D'après ce commentaire du *Contrat social*, on comprend que la religion civile, en tant qu'elle fortifie ou soutient l'acte de conscience, est nécessaire pour une société civile qui se base sur un engagement des volontés⁶³⁶. C'est avant tout dans le contexte de la théorie contractualiste, présentée dans le *Contrat social*, ainsi que dans le *Manuscrit de Genève*, qu'il faut comprendre le concept de religion civile. Sa « profession de foi purement civile », en donnant une forme énonçable à ce que chaque individu doit croire en tant que citoyen, soutient l'acte de sa conscience qui contrebalance les passions haïssables

⁶³⁴ BERNARDI, « Introduction » dans le *Contrat social* (éd. GF), p. 21.

⁶³⁵ *Émile*, II, p. 334, note* de bas de page.

⁶³⁶ Pour l'usage du terme « engagement » dans le contexte de la thèse contractualiste, voir : *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 6, OC III, p. 306 ; *Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 70.

poussant à violer le pacte fondamental ou à commettre un acte illégal. Rousseau a défini les articles essentiels de cette « profession » « non pas précisément comme dogmes de la Religion mais comme sentiments de sociabilité »⁶³⁷, précisément parce que ce credo civil a le rôle de garant moral du contrat social. On peut considérer que ce credo civil est une version développée ou approfondie du « serment » qui était un recours traditionnel de l'histoire de la pensée politique, mais, aux yeux de l'auteur, insuffisant⁶³⁸.

En étudiant les deux expressions « profession de foi purement civile » et « sentiments de sociabilité » dans le contexte de la thèse rousseauiste du contrat social, nous avons expliqué le fonctionnement politique de la religion civile. Toutefois, bien que le *Manuscrit de Genève* évoque le rapport entre la religion et l'établissement d'une société civile, sa version publiée, *Du contrat social*, ne l'explique pas expressément ; on parle seulement de l'amour envers les devoirs politiques que la religion provoque dans chaque citoyen.

Ainsi, dans cette version définitive, le rôle de la religion civile est devenu équivoque. Comment faut-il comprendre ce changement entre ces deux écrits ? Nous répondrons à cette question en deux étapes, auxquelles nos deux chapitres suivants seront consacrés. Le chapitre 2 décrira le processus à travers lequel Rousseau a élaboré la « profession de foi purement civile » en tant que garant moral, en approfondissant le thème de la nécessité du « concours de la religion dans l'établissement civil ». En nous appuyant sur cette reconstruction du processus de rédaction, dans le chapitre 3, nous analyserons de près l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, à savoir « De la Religion civile », dans lequel le rôle politique de ce système est devenu équivoque.

⁶³⁷ *Du contrat social*, IV, ch. 8, OC III, p. 468. *Manuscrit de Genève*, fol. 49 verso, § 4, l. 2 et seq., c'est nous qui soulignons.

⁶³⁸ *Du contrat social (1^e version)*, II, ch. 2, OC III, p. 318. *Manuscrit de Genève*, fol. 53 recto, § 3.

CHAPITRE 2

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU
BROUILLON CONCERNANT LA RELIGION CIVILE

Introduction

Après avoir relu les deux derniers paragraphes du chapitre « Du Législateur » (dans sa version de brouillon), Rousseau s'est rendu compte de la nécessité d'un garant moral afin que le contrat social soit respecté, de sorte qu'il s'est résolu à approfondir sa réflexion sur le « concours de la religion dans l'établissement civil »⁶³⁹, qu'il a déjà mentionné dans ces paragraphes. Dans le remaniement de la *Cop. 01*, Rousseau a abordé la rédaction d'un texte qui explique l'importance de ce « concours de la religion » au verso du fol. 46. Mais il y a une grande distance entre ce niveau primitif de la rédaction et le niveau avancé de la conception des systèmes politiques concrets, à savoir la « religion civile » et sa « profession de foi purement civile » dans le fol. 49 verso. Dans ce chapitre, nous expliquerons cette distance comme un processus d'élaboration par *tâtonnement*. En effet, on trouve plusieurs oscillations argumentatives dans les textes de chaque feuillet qui compose le brouillon « Le concours de la religion »⁶⁴⁰. Dans ces paragraphes et au fil de ces travaux de remaniement, les explications de Rousseau oscillent entre plusieurs voies de pensées, de sorte que l'on trouve, dans ce brouillon, plusieurs explications contradictoires. Ces décalages argumentatifs ne sont rien d'autre qu'un processus dans lequel l'auteur saisit petit à petit la problématique de ce qu'il est en train d'écrire et de développer au fur et à mesure de ce processus d'écriture. On peut observer ici en action la façon dont, chez Rousseau, la pensée est indissociable de l'écriture (et réciproquement).

Mais Rousseau a-t-il pu résoudre ce problème qui se trouve dans son argument ? Partiellement, oui, il y a réussi. Cependant, en ce qui concerne la totalité de l'argument, son développement bute finalement sur une sorte d'aporie. C'est un problème qui résulte inévitablement du tâtonnement opéré par l'auteur. Par

⁶³⁹ *Du contrat social (1^e version)*, II, ch. 2, OC III, p. 318. *Manuscrit de Genève*, fol. 53 recto, § 2, l. 6 et seq.

⁶⁴⁰ Concernant la composition du « Concours de la religion », voir notre Partie II, ch. 3.

exemple, Rousseau a proposé, déjà dès la *Cop. 01*, la « profession de foi purement civile » comme un moyen de garantir le contrat social, mais, comme nous le verrons plus tard, son explication à l'égard de ce système possède deux aspects contradictoires (ce problème restera jusqu'au *Contrat social*). Le but de notre chapitre vise à clarifier la structure de cette aporie. Pour ce faire, ce chapitre s'articule en quatre étapes.

(1) La première section précisera la base de l'argument du « Concours de la religion », à savoir l'essentiel du concept de religion dans le contexte de ce brouillon. Il s'agira de la relation directe entre l'individu et Dieu. Puis nous suivrons les critiques de Rousseau contre diverses formes de la religion : (2) d'abord, la critique à l'égard de la « religion du Citoyen », dans laquelle il s'agira du fanatisme ; ensuite (3) celle qui cible la « religion de l'homme » ou le christianisme de l'Évangile ; il s'agira ici de l'indifférence envers les choses terrestres que cette religion suscite dans l'homme. En s'appuyant sur ces deux critiques, (4) Rousseau élabore sa religion civile ; toutefois, il semble que ses propres critiques sont devenues, cette fois-ci, non seulement des contraintes, mais presque des obstacles envers sa propre conception de la religion civile. Il s'agira ici de l'aporie dans laquelle l'argument de Rousseau entre, et la dernière section sera consacrée à vérifier la structure de ce problème.

1. La notion de religion dans « Le concours de la religion » : primat accordé à l'immédiateté

Rousseau a conçu, dans la *Lettre à Voltaire sur la Providence*, le prototype de la « profession de foi purement civile »⁶⁴¹ qui forme l'essentiel de la religion civile :

Je [= Rousseau] voudrais donc qu'on eût dans chaque État un code moral, ou une espèce de profession de foi civile, qui contient positivement les maximes sociales que chacun serait tenu d'admettre, et négativement les maximes fanatiques qu'on serait tenu de rejeter, non comme impies, mais comme séditieuses. Ainsi toute Religion qui pourrait s'accorder avec le code, serait

⁶⁴¹ *Manuscrit de Genève*, fol. 49 verso, § 4, l. 1 et seq. (OC III, p. 340). Cf. *Du contrat social*, IV, ch. 8, OC III, p. 468.

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

admise ; toute Religion qui ne s'y accorderait pas, serait proscrite ; et chacun serait libre de n'en avoir point d'autre que le code même.⁶⁴²

En développant ce texte, Rousseau a rédigé certaines parties du fol. 49 verso et du fol. 50 verso du « Concours de la religion » (les deux paragraphes du fol. 49 verso, § 4 et § 5, sont consacrés à l'explication de ce credo civil). Vérifions d'abord comment les deux dernières expressions soulignées sont développées dans « Le concours de la religion » : l'adjectif « séditieux » et la phrase « toute Religion qui pourrait s'accorder avec le code, serait admise ». À partir de la comparaison entre ces deux expressions et le brouillon, nous pourrions dégager les deux points suivants : (1) Rousseau s'est référé à une copie de la *Lettre à Voltaire* lors de la rédaction de ce brouillon et il a décidé de reprendre cette lettre qui « n'était point destinée à l'impression »⁶⁴³ à cette époque-là, originellement pour critiquer la Compagnie de Jésus, mais (2) cette critique lui a fourni le noyau de son idée de religion, à savoir le lien direct entre un individu et le regard de Dieu. Non seulement ce deuxième point concerne le garant moral du contrat social, mais il nous sert aussi de fil conducteur pour analyser « Le concours de la religion ». Examinons donc d'abord ce point.

En employant le mot « opinion », Rousseau réécrit ainsi la phrase « toute Religion qui pourrait s'accorder avec le code, serait admise » :

on laisse introduire toutes les opinions [des sujets⁶⁴⁴] qui ne sont point contraires à la profession de foi <civile> de tous les cultes qui peuvent compatir avec le culte public⁶⁴⁵

Notons le fait que Rousseau substitue au mot « Religion » de la *Lettre à Voltaire* un terme à l'échelle de l'individu : « opinions ». Ces termes sont redécrits par l'expression « profession de foi <civile> de tous les cultes » afin d'éviter la répétition. Ainsi, cette expression signifie non pas un credo de la secte en tant qu'association particulière, mais des sentiments issus de chaque culte personnel. Il s'agit donc, dans le texte cité, du rapport direct entre ce culte personnel ou particu-

⁶⁴² *Lettre à Voltaire*, OC IV, p. 1073, c'est nous qui soulignons.

⁶⁴³ *Rousseau à François-Marie Arouet de Voltaire*, à Montmorency, le 17 juin 1760, CC VII, 1019, p. 135.

⁶⁴⁴ *Manuscrit de Genève*, fol. 49 verso, § 1 (OC III, p. 340).

⁶⁴⁵ *Op. cit.*, fol. 50 verso, § 5, ll. 4-6, c'est nous qui soulignons.

PARTIE IV

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

lier et le culte public issu de la volonté générale. L'explication de Rousseau a tendance à refuser un agent qui interviendrait comme médiateur entre ces deux cultes. En effet, dans « Le concours de la religion », l'auteur biffe les parties dans lesquelles il explique le rôle des magistrats en tant qu'intermédiaires entre les particuliers et la dimension publique :

Tout Citoyen doit être tenu de prononcer cette profession de foi par-devant le magistrat et d'en reconnaître expressément tous les dogmes.⁶⁴⁶

Ou encore :

Cette profession de foi une fois établie qu'elle se renouvelle tous les ans avec solennité que ce renouvellement soit accompagné d'un culte auguste et simple dont les magistrats soient seuls les ministres.⁶⁴⁷

Ce sont ici les deux explications les plus concrètes concernant la religion civile en tant que système politique. Toutefois, ces deux textes ne seront plus approfondis et, finalement, ne réapparaîtront pas dans le *Contrat social*. On peut supposer quelques raisons concernant ces suppressions, mais nous considérons que cela est dû surtout au primat accordé au lien direct entre l'individu et l'objet de son culte. Or, on constate que Rousseau a pris le système ecclésiastique comme modèle pour rédiger ces deux textes, mais il s'est rendu compte de la nécessité d'élaborer à nouveau un système religieux sans clergé dédié à servir de magistrat aux cérémonies religieuses. L'auteur pensait au risque de voir ces juges dicter ce qui est relève de la 'bonne' ou de la 'mauvaise' foi. Plus concrètement, (1) ces tiers risquent de créer une association particulière (une secte) qui se base sur leur volonté particulière, de sorte que cette secte deviendrait un obstacle pour la relation directe entre chaque citoyen et le souverain ; (2) les magistrats en tant que juges de la foi risquent d'adopter des comportements relevant de l'intolérance. En un mot, c'était leur aspect « séditieux » que Rousseau considérait comme dangereux.

C'était sans doute une réaction très sensée que d'envisager un tel risque dans des magistrats qui ne sont que des ministres du souverain⁶⁴⁸. Mais, en ce qui concerne le brouillon « Le concours de la religion », les traces de son remaniement indiquent

⁶⁴⁶ *Op. cit.*, fol. 49 verso, § 5, ll. 1-3, 1^e jet, c'est nous qui soulignons.

⁶⁴⁷ *Op. cit.*, fol. 50 verso, § 5, ll. 1-3, 1^e jet, c'est nous qui soulignons.

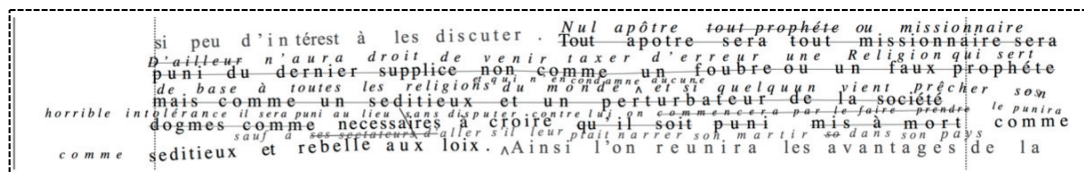
⁶⁴⁸ Cf. *Du contrat social*, III, ch. 1, OC III, p. 396.

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

que l'auteur rejette les institutions qui serviraient d'intermédiaires et de charnières entre chaque citoyen et le souverain. Une des causes de cette réaction semble à chercher dans le fait que Rousseau s'est référé à la copie de la *Lettre à Voltaire* lors des rédactions de ces deux feuillets (le fol. 49 verso et le fol. 50 verso).

Comme nous l'avons noté dans notre Partie II⁶⁴⁹, c'était l'apparition d'un jésuite, l'abbé Trublet, qui avait donné à Rousseau l'occasion de reprendre cette lettre personnelle qui « n'était point destinée à l'impression »⁶⁵⁰. Ce jésuite lui a écrit en juin 1760, lui signalant que Samuel Formey avait publié cette lettre rédigée quatre ans avant la formation de la *Cop. 01*⁶⁵¹ (c'était une publication sans permission de l'auteur). L'une des trois personnes⁶⁵² auxquelles Rousseau avait confié une copie de la lettre a transmis sa copie à Formey, en trahissant la confiance et surtout l'amitié⁶⁵³ de Rousseau qui voulait la garder secrète. Ainsi, le jésuite lui est apparu comme un facteur de trahison. Nous pouvons trouver l'influence de ce missionnaire de la *sedes apostolica* dans le texte suivant, dans lequel l'auteur hésite entre trois mots, « apôtre », « missionnaire » et « prophète » :

Nul apôtre ou missionnaire n'aura droit de venir taxer d'erreur une Religion qui sert de base à toutes les religions du monde et qui n'en condamne aucune. Et si quelqu'un vient prêcher son horrible intolérance, il sera puni sans disputer contre lui. On le punira comme séditieux et rebelle aux lois [...]⁶⁵⁴



Nous avons deux remarques à l'égard de ce texte : (1) après avoir expliqué le rôle des magistrats concernant le culte public, Rousseau parle de la stérilité des discus-

⁶⁴⁹ Voir *supra* : Partie II, ch. 3, § 4, p. 106 et seq.

⁶⁵⁰ Rousseau à François-Marie Arouet de Voltaire, à Montmorency, le 17 juin 1760, CC VII, 1019, p. 135 (cf. *Confessions*, X, OC I, p. 540).

⁶⁵¹ L'abbé Nicolas-Charles-Joseph Trublet à Rousseau, à Paris, le 13 juin 1760, CC VII, 1014, notamment, p. 128.

⁶⁵² Rousseau à François-Marie Arouet de Voltaire, à Montmorency, le 17 juin 1760, *loc. cit.* : « [1] Madame de Chenonceaux belle-fille de Madame Dupin, [2] Madame la comtesse d'Houdetot, et un Allemand nommé [3] Monsieur Grimm ».

⁶⁵³ *Ibid.*

⁶⁵⁴ *Manuscrit de Genève*, fol. 50 verso, § 5, ll. 8-12 (transcription critique : OC III, p. 342).

sions détaillées à l'égard des dogmes religieux ; puis, tout d'un coup, il commence à critiquer les missionnaires comme étant « séditieux ». Pourquoi a-t-il dû effectuer une telle critique ? (2) Rousseau a rédigé le texte cité en quatre étapes, mais, dès la deuxième étape, il a distingué le mot « prophète » des deux autres. En ce qui les concerne, après quelques hésitations, l'auteur s'est résolu de les traiter comme synonyme. Pourquoi a-t-il critiqué non pas le « prophète », mais l'« apôtre » ou le « missionnaire » ?

tout missionnaire sera puni du dernier supplice non comme un fourbe ou un faux prophète mais comme un séditieux et un perturbateur de la société⁶⁵⁵

Concernant la deuxième question, nous pouvons d'abord noter le persiflage de Rousseau envers les Jésuites en tant que 'missionnaires' ou 'apôtres' du Saint-Siège. Certes, l'apparition de l'abbé Trublet a pu déclencher cette attitude agressive, mais c'est sans doute aussi à la suite du bannissement des Jésuites du Portugal que l'auteur a décidé d'insérer cette critique. Cet événement, l'affaire de Távora (1758), qui avait eu lieu l'année précédente de la rédaction de la *Cop. 01*, était le résultat d'une tentative d'assassinat du Roi portugais et de son premier ministre par les nobles portugais et par les Jésuites. Cette affaire a déterminé leur image comme séditieux. Il semble que Rousseau a également suivi le cours historique des réactions à cet événement⁶⁵⁶. Par ailleurs, la satire de Rousseau à l'égard de la Compagnie de Jésus se branche sur un problème beaucoup plus essentiel, celui du primat accordé à l'immédiateté dans la religion. Nous venons de répondre à la première question : Rousseau a choisi de rejeter les mots « missionnaire » ou « apôtre », parce que ceux-ci s'attachent à l'association séditeuse qui existait sous ses yeux comme un problème à la fois personnel et politique. Ces deux mots étaient à ses yeux plus convenables que « prophète ». Celui-ci évoque plutôt l'image d'un inspiré solitaire qui se confronte tout seul au souverain. Mais la vraie question consistait à choisir une expression qui lui permette d'expliquer le risque d'un tiers qui, en position d'intermédiaire, peut fixer en détail ce que chaque individu doit croire, puis, en se référant à ce critère, juger la qualité des citoyens. Un tel intermédiaire est dangereux, non seulement parce qu'il risque de se livrer à l'intolérance, mais aussi parce qu'il peut former une association particulière qui s'oppose au souverain. On se rappelle ce texte fameux rédigé à un moment quelque peu différent :

⁶⁵⁵ *Op. cit.*, ll. 8-10, 2^{de} étape.

⁶⁵⁶ Voir notre note 338 du chapitre 3 de la Partie II (p. 107 et seq.).

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

Enfin, quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique ; alors il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier.⁶⁵⁷

C'est pour cela que les missionnaires en tant que juges possèdent un aspect « séditionnel ». Et un tel risque se retrouve également dans le rôle des magistrats de l'État, qui sont chargés des affaires religieuses. En effet, dans le contexte de la thèse contractualiste de Rousseau, outre qu'ils exécutent leur fonction en tant que ministres de la volonté générale, ils bénéficieraient d'un statut qui leur permettrait de dicter les croyances convenables au citoyen pour être un membre légitime de cette volonté. Cette méfiance de Rousseau, réveillée par l'image de la Compagnie de Jésus, lui a fait rejeter le projet d'élaborer un système concret — institutionnel — de la religion civile.

À partir de la critique contre le « missionnaire » que nous venons d'analyser, nous pouvons dégager le fil conducteur de la réflexion de Rousseau à l'égard du « concours de la Religion dans l'établissement civil » : le primat accordé à l'immédiateté entre chaque individu et Dieu, dont on se contente d'affirmer l'existence sans vouloir spécifier davantage sa nature. En ce sens, on comprend pourquoi Rousseau avait une méfiance envers toute forme de rite ou de cérémonie. De telles institutions politiques, qui concernent ce que Rousseau appelle le « culte extérieur »⁶⁵⁸, mériteraient d'être discutées, puisqu'elles seraient fort utiles pour inspirer et soutenir l'amour de la patrie. Certes, au niveau du brouillon, Rousseau esquisse un système concret de religion civile :

Cette profession de foi établie, qu'elle se renouvelle tous les ans avec solennité et que cette solennité soit d'un culte auguste et simple dont les magistrats soient seuls les ministres et qui réchauffe dans les cœurs l'amour de la patrie⁶⁵⁹

Mais une telle forme du « culte extérieur » administré par les magistrats risque d'ôter à chaque citoyen l'occasion de se demander dans son for intérieur si son comportement est bon ou mauvais devant l'existence, ou plutôt devant le regard, du Juge suprême à l'égard duquel chacun développe un sentiment intérieur d'honneur

⁶⁵⁷ *Du contrat social*, II, ch. 3, p. 372.

⁶⁵⁸ *Manuscrit de Genève*, fol. 46 verso, § 2, l. 7 et seq (cf. OC III, p. 336).

⁶⁵⁹ *Op. cit.*, fol. 50 verso, § 5, ll. 1-3, dernière version (cf. OC III, p. 342).

(au sein d'un « culte purement spirituel »). En ce sens, le système religieux proposé dans la citation présente le même défaut que la « [religion] du Citoyen »⁶⁶⁰ que Rousseau critique dès la première page du « Concours de la religion ».

2. Critique contre la religion du citoyen : le fanatisme

Rousseau explique ainsi les deux aspects de la religion qu'il appelle « celle du Citoyen » :

[Cette religion] est bonne en ce qu'elle réunit sur les mêmes points le culte divin et l'amour des lois et que faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens [,] elle leur apprend que servir l'état c'est servir Dieu. <C'est une espèce de Théocratie dans laquelle l'État ne doit point avoir d'autres prêtres que ses magistrats> [...] Mais elle est mauvaise en ce qu'<étant> fondée sur l'erreur et sur le mensonge [,] elle trompe les h: [,] les rend <crédules> [,] superstitieux, et noie le vrai culte de la divinité dans <un> vain cérémonial.⁶⁶¹

La religion du citoyen ou nationale⁶⁶² peut certes être fort efficace lorsqu'il s'agit de « serrer le nœud social ». C'est un rôle politique et traditionnel de la religion, que Nicolas Machiavel a déjà expliqué dans ses *Discours sur la première décade de Tite-Live*⁶⁶³. Cependant, cette forme de religion doit être évitée, car son pouvoir de « serrer le nœud social » risque d'ôter le pouvoir réflexif de chaque citoyen, en neutralisant l'auto-contradiction constitutive de sa pensée propre, et, par conséquent, elle risque d'« engendr[er] tant de cruautés » envers les autres nations que le remède risquerait d'être pire que le mal : « il vaut <dans une religion nationale> mieux attacher les citoyens à l'État par des liens moins forts et plus doux »⁶⁶⁴. Le terme « liens » (qui rappelle celui de *religio*) désigne ici l'amour à l'égard de la volonté du souverain (= la loi) comme étant le fondement de la société civile. En prenant cette

⁶⁶⁰ *Op. cit.*, fol. 46 verso, § 2, ll. 2.

⁶⁶¹ *Op. cit.*, § 5, l. 1-§ 6, l. 4. Il semble que ces deux paragraphes sont rédigés après la rédaction du fol. 47 verso, § 2 (voir notre Appendice 2).

⁶⁶² Nous pouvons remplacer « du citoyen » par « nationale ». Voir, *Op. cit.*, fol. 47 verso, § 2, ll. 4-6.

⁶⁶³ Par exemple : MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, III, ch. 33 et ch. 36, pp. 691-693 et pp. 698-700 (notamment voir « le discours de Papirius Cursor », p. 699 et seq.) .

⁶⁶⁴ *Manuscrit de Genève, loc. cit.*

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

religion nationale comme modèle, Rousseau développe sa réflexion sur cet amour en tant que passion motrice, ou force mentale, qui pousse les citoyens selon la volonté du souverain.

Nous venons d'employer l'adjectif « mental », mais ce mot ne désigne ici qu'un simple antonyme du mot « physique » ; les termes « force mentale » ne signifient pas un acte du cœur qui conduirait l'homme à se retourner vers son intimité. Au contraire, cette passion ardente que la religion du citoyen soulève dans les membres du souverain les éloigne de leur intériorité (marquée par l'auto-contradiction). En ce sens, c'est plutôt l'extériorité qui importe à cette religion : des cérémonies solennelles ou des rites mystiques que les magistrats dirigent — ce qui nous ramène au problème de l'institution religieuse en tant qu'intermédiaire.

Dans la religion du citoyen, on identifie la loi avec la volonté de la divinité en tant que souverain de l'État. Afin de souligner leur unité, Rousseau note que la religion du citoyen n'a aucun rapport avec les « guerres de Religion »⁶⁶⁵. Rousseau ne donne pas une définition de la guerre, mais il est évident qu'il s'appuie sur la thèse d'après laquelle la guerre est une opposition entre les souverains⁶⁶⁶ ; ainsi, les conflits entre les dieux issus de la religion du citoyen ne sont rien d'autre que des guerres politiques :

Que si dans le paganisme où chaque état avait ~~ses Dieux~~ <son culte> et ~~sa religion particulière~~ <ses Dieux titulaires> il <n'y> avait point de guerres de Religion. C'était par cela même que chaque état ayant ~~ses Dieux et sa religion~~ combattait pour <son culte particulier aussi bien que son gouvernement ne distinguait point> ses Dieux en ~~combattant pour~~ <de> ses lois. La guerre étant purement civile était tout ce qu'elle pouvait être.⁶⁶⁷

Dans ce texte, il ne s'agit pas de la *forme de la relation* entre un peuple et ses dieux, mais plutôt du rapport même *entre les dieux*. Notons que Rousseau a biffé deux fois l'expression « sa religion [particulière] » et l'a remplacée par « Dieux » ou « culte ». Ces remaniements étaient sans doute d'abord exécutés pour éviter un malentendu : considérer la guerre issue de la religion du citoyen comme une opposition

⁶⁶⁵ *Manuscrit de Genève*, fol. 47 verso, § 1, notamment, ll. 1-3.

⁶⁶⁶ *Principes du droit de la guerre*, p. 59 : « J'appelle donc guerre de puissance à puissance ~~le rapport qui résulte entre elles~~ l'effet d'une disposition mutuelle constante et manifestée de détruire l'état ennemi, ou de l'affaiblir au moins [...] par tous les moyens ».

⁶⁶⁷ *Manuscrit de Genève*, fol. 47 verso, § 1, ll. 1-6, c'est nous qui soulignons.

entre les religions ; autrement dit, un conflit entre deux groupes, provoqué autour du problème de la forme de la relation avec leurs dieux. Mais l'auteur essaie aussi de décrire, par ce remaniement, le rapport entre l'État et la loi (son principe) sans employer le terme de « religion ».

D'après l'historiographie de Rousseau, présentée notamment dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, des États qui se basent sur la volonté divine (= la loi) se sont plutôt développés à l'époque antérieure à l'activité publique de Jésus, qui a prêché le Royaume céleste et qui a souligné la distinction entre le monde terrestre et le monde céleste ou spirituel. Dans le monde antérieur à cette dichotomie, « les Dieux des païens n'étaient point des Dieux jaloux [;] ils partageaient paisiblement entre eux l'empire du monde et en suivaient sans souci les partage[s] des mortels »⁶⁶⁸. Et, lors de l'opposition entre les souverains, « loin que les hommes <combattissent pour> les Dieux, c'était comme dans Homère les Dieux qui combattaient pour les h : »⁶⁶⁹.

La guerre des Dieux n'est autre que « la guerre de puissance à puissance ~~le rapport qui résulte entre elles~~ »⁶⁷⁰ ; l'idée de victoire désigne ici l'assujettissement de la volonté d'un souverain à celle d'un autre. Lors de la rédaction de cette explication qui se trouve sur le fol. 47 verso (§ 1), Rousseau s'est référé à un écrit que l'on appelle aujourd'hui *Principes du droit de la guerre* (1756-1758 ?). En effet, la phrase « ils [les Romains] laissent aux Tarentins leurs Dieux irrités »⁶⁷¹ est une citation directe tirée des *Principes*⁶⁷². Mais, dans cet écrit, Rousseau a rédigé cette phrase afin d'expliquer le moyen efficace de gouverner les vaincus. En revanche, dans le *Manuscrit de Genève*, Rousseau l'a reprise comme un exemple de la thèse politique que la victoire est l'assujettissement d'un souverain à un autre souverain :

[Les Romains] regardaient les Dieux des vaincus comme soumis aux leurs et forcés pour ainsi dire à leur faire hommage. <Ils laissaient aux vaincus leurs

⁶⁶⁸ *Manuscrit de Genève*, fol. 47 verso, § 1, l'ajout inséré entre les lignes 7 et 8.

⁶⁶⁹ *Op. cit.*, ll. 18-20.

⁶⁷⁰ *Principes du droit de la guerre*, p. 59.

⁶⁷¹ *Manuscrit de Genève*, fol. 47 verso, § 1, l. 22 et seq.

⁶⁷² *Principes du droit de la guerre*, p. 58. Voir également le chapitre 3 de notre Partie II, notamment, sa section 4.

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

Dieux comme ils leur laissaient leurs lois. Une couronne d'or au Jupiter du Capitole était tout l'hommage qu'ils exigeaient> [.]⁶⁷³

La croisade est un exemple intéressant de la religion du citoyen après la formation de l'hégémonie chrétienne dans l'Empire romain. Selon Rousseau, les troupes chrétiennes sont des groupes composés par des citoyens dirigés par leur Prince, à savoir le Pape : « c'était des soldats du Pape, c'était des citoyens de l'Église, ils se battaient pour leur pays »⁶⁷⁴, ainsi que pour leur souverain, Dieu. Ce dont il s'agissait essentiellement pour les soldats chrétiens n'était pas le territoire de ce monde, mais l'Église en tant que corps politique qui se base sur la volonté de Dieu (= le souverain). Le texte de Rousseau oscille entre deux expressions, « paganisme » et « religion du prêtre »⁶⁷⁵ ; cela signifie que le catholicisme touche à la définition de la religion du citoyen. Concernant cette secte chrétienne, « c'était comme dans Homère les Dieux qui combattaient pour les h: » et, selon Rousseau, c'était *le* Dieu chrétien qui combattait contre les autres souverains en conduisant ses troupes dirigées par son ministre (à savoir le Pape). Ainsi, les guerres causées par la croisade n'étaient pas des « guerres de Religion ».

3. Critique contre la religion de l'homme ou de l'Évangile

a. Indifférence aux choses terrestres

Le christianisme dans lequel le Pontificat incarne le trône du pouvoir et le christianisme primitif que Jésus a établi constituent, aux yeux de Rousseau, deux associations essentiellement différentes : « la religion de l'h: ou le Christianisme ~~de l'évangile~~ non pas celui d'aujourd'hui mais celui de l'évangile ~~qui est un peu différent~~ »⁶⁷⁶ ou plutôt, en réalité, très différent. Dans son explication de cette « Religion [...] véritable »⁶⁷⁷, l'auteur souligne le lien direct entre l'individu et la volonté divine (exprimée par l'évangile) et, ainsi, le fait qu'elle n'ait aucun rapport à l'institution politique de ce monde :

⁶⁷³ *Manuscrit de Genève*, fol. 47 verso, § 1, ll. 23-25 et l'ajout marginal. Nous avons simplifié le texte manuscrit.

⁶⁷⁴ *Op. cit.*, 48 verso, § 4, l. 6 et seq., 1^e jet.

⁶⁷⁵ *Op. cit.*, l. 7.

⁶⁷⁶ *Op. cit.*, fol. 47 verso, § 3, l. 1 et seq.

⁶⁷⁷ *Op. cit.*, § 3, l. 3.

[Cette religion] sans temple, sans autels, sans ~~cérémonie~~ <rites,> bornée au culte purement spirituel du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la <pure et simple> Religion de l'Évangile ou le vrai Théisme⁶⁷⁸

C'est la définition de la religion de l'homme qui se trouve au verso du fol. 46. On voit ici que cette définition touche l'essentiel de l'idée de religion chez Rousseau. L'objet du culte de chaque individu, à savoir l'évangile, contient l'ensemble des propositions impératives qui manifestent la volonté divine. Autrement dit, ces propositions fonctionnent comme le regard de Dieu. Dans cette mesure, la religion de l'homme peut servir d'une référence importante afin d'élaborer le garant moral du contrat social.

Cependant, cette religion a un défaut : elle cause la séparation du monde réel et du monde céleste décrit par l'Évangile, le vrai Royaume dans lequel les chrétiens doivent entrer. En réalité, le mot « Évangile » dans la citation désigne concrètement le contenu du Nouveau Testament, l'ensemble des textes qui se basent sur les paroles de Jésus. Cela est évident d'après la phrase citée plus haut, « la religion de l'h: ou le Christianisme ~~de l'évangile~~ non pas celui d'aujourd'hui mais celui de l'évangile ». L'histoire de la religion, racontée dans le *Contrat social*, décrit l'image du christianisme primitif que Rousseau avait lors de la rédaction (nous reviendrons sur ce point dans notre prochain chapitre⁶⁷⁹). Rousseau aborde l'examen de ce christianisme à partir du troisième paragraphe du fol. 47 verso. Nous pouvons observer, de ce paragraphe au premier paragraphe du fol. 48 verso, le processus de changement d'attitude de Rousseau, qui devient peu à peu négatif à l'égard de cette religion « purement intérieure » porteuse, *prima facie*, de « la haute vertu »⁶⁸⁰.

b. L'approfondissement de la critique contre la religion de l'homme (fol. 46 verso, § 2-fol. 48 verso, § 1)

Dans le deuxième paragraphe du fol. 46 verso, Rousseau explique que « la Religion considérée par rapport à la société <peut> se diviser en deux espèces », dont l'une est la religion de l'homme. Dans ce paragraphe, l'attitude de Rousseau à l'égard de cette religion est plutôt favorable. Cette attitude positive se poursuit

⁶⁷⁸ *Op. cit.*, fol. 46 verso, § 2, ll. 2-5.

⁶⁷⁹ *Du contrat social*, IV, ch. 8, OC III, p. 462. Voir également notre prochain chapitre (pp. 242-245).

⁶⁸⁰ TOUCHEFEU, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, p. 244.

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

jusqu'à la première moitié du troisième paragraphe du fol. 47 verso. La critique commence à partir de sa seconde moitié et son intensité augmente à travers les paragraphes qui la suivent, jusqu'au premier paragraphe du fol. 48 verso. Regardons cela de plus près : dans le troisième paragraphe du fol. 47 verso (1^e jet), Rousseau note la négativité de la religion de l'homme, à savoir le fait que celle-ci ne fournit aucune aide au pouvoir impératif possédé par la loi issue du contrat social :

Cependant n'ayant pas une force parti exclusive et particulière relative à la constitution de l'état cette même religion ne donne aucune force nouvelle au contrat social et laisse ~~les~~ <aux> lois politiques et civiles la seule force que leur donne le droit naturel sans leur en ajouter aucune autre.⁶⁸¹



Fig. 4 : Fol. 47 verso, § 3, ll. 6-9.

Puis, Rousseau, dans le quatrième paragraphe, suppose un contre-argument de cette critique. C'est cet argument qui lui permet d'approfondir sa critique à l'égard de la religion de l'homme :

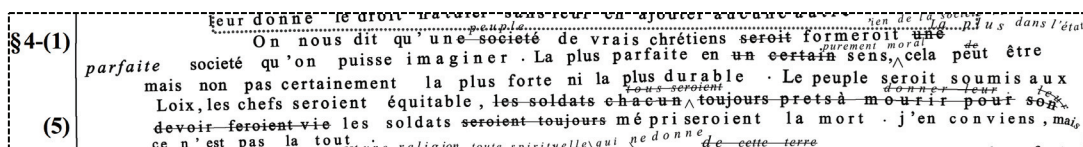


Fig. 5 : Fol. 47 verso, § 4.

Les deux premières lignes notent qu'une société composée par de « vrais chrétiens » serait égalitaire et idéale, en un mot, « la plus parfaite » (l. 2). Ici, Rousseau n'oublie pas d'ajouter la concession « en un certain sens » (*ibid.*) : il développe sa critique en ciblant cet aspect *idéal* de la religion de l'homme (l'adjectif « idéal » signifie ici la qualité « qui existe dans l'idée, qui n'existe que dans l'entendement »). La critique plus sévère qui commence à partir du cinquième paragraphe examine d'abord la raison pour laquelle « les soldats [chrétiens] [...] mépriseraient la mort » (§ 4, l. 5). Peut-on considérer que c'est pour protéger leur patrie, ainsi que leurs concitoyens ? La réponse de Rousseau est négative : c'est

⁶⁸¹ *Manuscrit de Genève*, fol. 47 verso, § 3, ll. 6-9, 1^e jet, c'est nous qui soulignons.

plutôt pour entrer dans le Royaume spirituel, en servant autrui. Nous pouvons évoquer ici la parole de Saint Paul :

Avez-vous été appelé [par Dieu] à la foi étant esclave ? Ne portez point cet état avec peine, mais faites-en un bon usage, quand même vous pourriez devenir libre. Car celui qui étant esclave est appelé au service du Seigneur, devient affranchi du Seigneur ; et de même celui qui est appelé étant libre, devient esclave de Jésus-Christ.⁶⁸²

En un mot, on doit accepter d'être esclave pour obtenir la félicité. C'est dans ce contexte que la Bible qui prêche l'évangile devient importante : l'évangile est une manifestation de la volonté du « Seigneur » *au ciel*, et l'objectif des chrétiens que cette volonté détermine est d'entrer dans son Royaume après une vie de rédemption. Notons que le monde réel sur la terre est entendu par les chrétiens dans le cadre de la sotériologie ou de la thèse de péché originel et, par conséquent, leurs comportements sont déterminés dans ce cadre mythologique :

[...] après tout[,] qu'il importe qu'on soit libre ~~en~~ ou dans les fers dans cette vallée de misère ; l'essentiel est d'aller en paradis et la résignation n'est ~~<pour eela>~~ qu'un moyen de plus pour cela. <On peut être tout aussi bien sauvé esclave qu'homme libre.>⁶⁸³

Les « vrais chrétiens » décrits par Rousseau ne regardent pas ce monde réel à partir de leur douleur réelle, de leur statut de citoyens libres ou d'esclaves, mais, d'abord, en se situant dans le monde idéal de la Bible (composé par deux éléments, à savoir le Royaume spirituel et la « vallée de misère »). Ils interprètent ensuite le monde réel dans ce cadre diachronique : notre brève existence terrestre n'est qu'un moyen d'accès à une béatitude éternelle. Donc, les soldats chrétiens peuvent se résigner à la mort parce que cet auto-sacrifice, en tant que service d'autrui, est une clef pour entrer dans le Royaume spirituel ; ce qui se passe sur la terre ne leur fournit pas un motif essentiel : ce n'est qu'une sorte de cause occasionnelle. Rousseau aboutit à une telle pensée à la fin du fol. 47 verso (§ 4). Puis, il écrit en marge de cette page

⁶⁸² SAINT PAUL, *Première épître aux Corinthiens*, ch. 7, v. 21 et seq, dans *La Sainte Bible en latin et en français*, trad. Louis-Isaac Le Maistre de Sacy, Paris, Guillaume Desprez et Jean Desessartz, 1717, t. III, p. 1095b.

⁶⁸³ *Manuscrit de Genève*, fol. 48 verso, § 1, ll. 18-21 et l'ajout marginal.

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

(6) Les unit est d autant plus ^{relation} ~~particulière~~ ^{relative à} ~~relative à~~
 Cependant n ayant pas une force ^{relation} ~~particulière~~ ^{relative à} ~~relative à~~
 La constitution de l'état ^{relation} ~~particulière~~ ^{relative à} ~~relative à~~
 contract social et laisse les lois politiques et civiles la seule force que
 leur donne le droit naturel sans leur en ajouter aucune autre ^{relation} ~~particulière~~ ^{relative à} ~~relative à~~
 On nous dit qu'une société de vrais chrétiens seroit formée d'une ^{relation} ~~particulière~~ ^{relative à} ~~relative à~~
 parfaite société qu'on puisse imaginer. La plus parfaite en un certain sens, cela peut être
 mais non pas certainement la plus forte ni la plus durable. Le peuple seroit soumis aux
 Loix, les chefs seroient équitables, les soldats chacun ^{relation} ~~particulière~~ ^{relative à} ~~relative à~~
 devoir feroient vie les soldats seroient toujours mépri seroient la mort. j'en conviens, mais
 ce n'est pas la tout ^{relation} ~~particulière~~ ^{relative à} ~~relative à~~
 Le Christianisme ^{relation} ~~particulière~~ ^{relative à} ~~relative à~~
 vigilans attentifs à ce qui s'y passe

§4-(1) ^{relation} ~~particulière~~ ^{relative à} ~~relative à~~
 §5-(1) ^{relation} ~~particulière~~ ^{relative à} ~~relative à~~

Fig. 6 : Fol. 47 verso, § 3, l. 6-§ 5.

les deux dernières lignes qui servent de noyau à sa critique contre la religion de l'homme :

Le Christianisme ~~déjà~~ <est une religion toute spirituelle qui ne donne> détache trop les hommes des soins terrestres <de cette terre> <des soins terrestres> pour les rendre fort ~~vigilants~~ attentifs à ce qui s'y passe⁶⁸⁴

§5-(1) ce n'est pas la tout, ~~est une religion toute spirituelle qui ne donne~~ de cette terre
Le Christianisme ~~déjà~~ détache trop les hommes des soins terrestres pour les rendre fort
~~vigilants~~ attentifs à ce qui s'y passe des soins terrestres

Fig. 7 : Fol. 47 verso, § 5.

Ces deux lignes sont transcrites au premier paragraphe du fol. 48 verso et, à partir de cette thèse, Rousseau aborde de front l'examen du problème principal de la religion de l'homme (fol. 48 verso, § 1 et § 2) : le primat accordé au monde idéal fondé sur la sotériologie ou la thèse de péché originel. Selon Rousseau, les deux piliers qui soutiennent cette thèse sont (1) la résignation aux douleurs et aux esclavages, en tant que résultats du péché originel, et (2) la servitude en tant que moyen de rédemption (pour entrer aux Paradis). Ainsi, il y a deux raisons pour lesquelles le christianisme de l'Évangile ne peut pas soutenir la république : d'abord, ce sont les choses spirituelles ou célestes, et non pas les choses civiles ou publiques, qui importent essentiellement pour les « vrais chrétiens » ; ensuite, la condition nécessaire d'un chrétien consiste en un esprit de servitude (rappelons la parole de Saint Paul, citée plus haut) et une telle condition est incompatible avec une république qui se forme par un pacte d'association d'individus libres n'obéissant qu'« à leur propre volonté »⁶⁸⁵ :

Mais je me trompe en disant une république chrétienne[.] Chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le Christianisme ne prêche que servitude et dépendance[.] L'esprit du Christianisme est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves[.] Ils le savent et ne s'en émeuvent guères cette courte vie a trop peu de prix pour eux.⁶⁸⁶

Nous venons de suivre dans le détail la mise en place de la critique à l'égard de la religion de l'homme, que Rousseau a développé dans ces trois feuillets (le fol. 46

⁶⁸⁴ *Op. cit.*, fol. 47 verso, § 5. L'auteur n'a pas mis le point final.

⁶⁸⁵ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 6, OC III, p. 308. *Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 72.

⁶⁸⁶ *Op. cit.*, fol. 48 verso, § 3, l. 1-7, l'étape finale.

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

verso, le fol. 47 et enfin le fol. 48 verso). Il conclut ainsi au troisième paragraphe qui termine cette critique : cette religion devrait être « le concours [religieux] dans l'établissement civil », mais au contraire, elle possède une structure incompatible avec le pacte fondamental. Dans le *Contrat social*, Rousseau donne une formule plus nette pour le « caractère désagréateur »⁶⁸⁷ de cette religion : « je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social »⁶⁸⁸.

4. La religion dans la théorie contractualiste

Après avoir précisé les défauts des deux religions que nous venons de regarder, Rousseau change brusquement la topique au premier paragraphe du fol. 49 verso : il commence à expliquer le rôle de la religion dans le cadre théorique du pacte fondamental. Le point de départ de son explication est de préciser dans quelle mesure la politique peut intervenir dans les opinions de chaque citoyen :

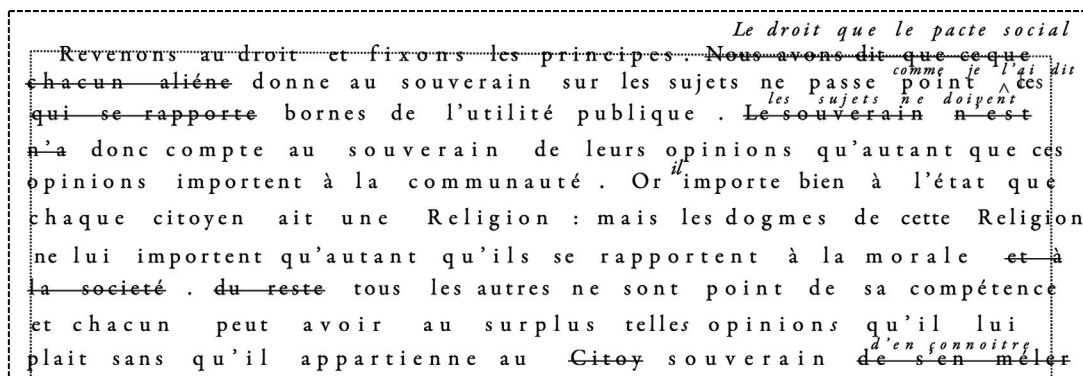


Fig. 8 : Fol. 49 verso, § 1.

[1] Revenons au droit et fixons les principes. [2] ~~Nous avons dit ce que~~
~~chacun aliène~~ <Le droit que le pacte social> donne au souverain sur les sujets
 ne passe point <comme je l'ai dit> ~~ce~~ <les> ~~qui se rapporte~~ bornes de l'utilité
 publique. [3] ~~Le souverain n'est n'a~~ <les sujets ne doivent> donc compte au
 souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la commu-
 nauté. [4-a] Or <il> importe bien à l'état que chaque citoyen ait une Religion :
 [4-b] mais les dogmes de cette Religion ne lui importent qu'autant qu'ils se
 rapportent à la morale ~~et à la société~~. [5] du reste tous les autres ne sont point
 de sa compétence et chacun peut avoir au surplus telle<s> opinion<s> qu'il lui

⁶⁸⁷ TOUCHEFEU, *op. cit.*, p. 244.

⁶⁸⁸ *Du contrat social*, IV, ch. 8, OC III, p. 465.

plait sans qu'il appartienne au ~~Citoy~~ souverain ~~de s'en mêler~~ <d'en connaître>⁶⁸⁹

On voit qu'il n'y a pas beaucoup de remaniements dans ce paragraphe composé par cinq phrases (cf. § 2 du même feuillet) ; l'écriture de l'auteur n'est pas si désordonnée. Il semble que Rousseau savait déjà ce qu'il devait dire dans ce premier paragraphe. En effet, son explication s'appuie ici sur la thèse du contrat social qu'il a exprimée dans le chapitre 6 de la Partie I du *Manuscrit de Genève*⁶⁹⁰. Cela indique que, derrière cette explication, il y a l'idée du *pouvoir que possèdent les engagements* entre chaque individu et son « moi commun », souverain. Nous pouvons réécrire ainsi la partie [2] en employant un texte du chapitre 6, qui parle du rapport entre la souveraineté (le pouvoir obligatoire du souverain) et le pacte social : « demander jusqu'où s'étendent les droits respectifs du souverain et des particuliers [qui n'obéissent qu'à leur propre volonté], c'est demander jusqu'à quel point ceux-ci peuvent s'engager avec eux-mêmes »⁶⁹¹.

Dans la partie [3], l'auteur explique le pouvoir d'obligation envers les opinions de chaque citoyen dans le cadre qu'il vient de poser (le terme « opinions » désigne ici les sentiments, à savoir ce que l'on croit intérieurement) : « les sujets ne doivent [...] compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions » font l'objet de la « convention générale »⁶⁹². Par exemple, si l'on a une convention générale qui interdit le meurtre, le souverain, en tant que volonté générale que chaque citoyen a en lui-même, se mêle de connaître⁶⁹³ son opinion à l'égard du meurtre. Dans ce cas, la volonté générale se manifeste d'abord intérieurement soit comme accord soit comme désaccord à l'égard de cette opinion. Mais, en ce qui concerne

⁶⁸⁹ *Manuscrit de Genève*, fol. 49 verso, § 1.

⁶⁹⁰ Le Groupe Jean-Jacques Rousseau commente ainsi la partie [2] « *Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point comme je l'ai dit ce qui se rapporte les bornes de l'utilité publique* » : « Cette formulation semble combiner un passage du *MsG* I, VI (selon lequel 'tout ce que chacun aliène par le pacte social de ses facultés naturelles, de ses biens, et de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont la possession importe à la société') avec cet autre passage dont l'origine reste mystérieuse, qui est paru pour la première fois dans l'édition du Peyrou (1782) du *DEP* (p. 42, n. 8) : 'le pouvoir souverain, qui n'a d'autre objet que le bien commun, n'a d'autres bornes que celles de l'utilité publique bien entendue' » (p. 101, note 3).

⁶⁹¹ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 6, OC III, p. 308 (*Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 72).

⁶⁹² *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 6, OC III, p. 307.

⁶⁹³ Cf. *Manuscrit de Genève*, fol. 49 verso, § 1, l. 10.

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

les choses hors de la compétence de la convention générale, la volonté générale, par sa nature, n'agit pas sur elles.

En outre, alors que ce que l'on pense intérieurement pourrait être l'objet de la volonté générale dans la mesure où celle-ci est un acte psychique de chaque citoyen, la loi, déclaration publique de la volonté générale, ne peut pas contraindre d'avoir telle ou telle opinion qui n'est pas manifestée par un comportement concret. On ne peut pas assurer que « le contrat social ne soit pas un vain formulaire »⁶⁹⁴ ; « ôtez la loi primitive des conventions [à savoir l'acte de conscience] et l'obligation qu'elle impose, tout est illusoire et vain dans la société humaine ; qui ne tient que par son profit à sa promesse n'est guères plus lié que s'il n'eut rien promis, ou tout au plus il en sera du pouvoir de la violer comme de la bisque des joueurs qui ne tardent à s'en prévaloir que pour attendre le moment de s'en prévaloir avec plus d'avantage »⁶⁹⁵.

On est ici au cœur même de notre problème : c'est en ce point que le « concours de la religion » comme pouvoir et garant d'obligation devient nécessaire. L'auteur entre ainsi dans la partie [4] qui se divise en deux, avant et après les deux-points qui marquent une pause légère. D'abord, en s'appuyant sur les deux parties précédentes ([2] et [3]), Rousseau pousse son argument vers la problématique de la religion. Notons que, dans la partie [4-a], l'expression indéfinie « une Religion » ne désigne pas la religion *civile* : on parle de la nécessité de la religion en général ; c'est la partie [4-b] qui fixe sa condition, en appliquant la formule de la partie [3] (voir notamment la formule « ne [...] qu'autant que ») : « mais les dogmes de cette Religion ne lui importent qu'autant qu'ils se rapportent à la morale ~~et à la société~~ ». Le souverain ne se mêle pas des problèmes de la théologie spéculative. Le vrai problème consiste dans la conformité entre les objets du contrat social et ce que chaque citoyen croit intérieurement ; les dogmes de la religion importent à la vie même du souverain, lorsque ces dogmes touchent à cette unité psychique. « [5] Tous les autres ne sont point de sa compétence et chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plaît » ; ce sont en effet des opinions qui ne suscitent pas la réaction judiciaire du « *moi* commun ».

Nous venons d'analyser le premier paragraphe du fol. 48 verso dans lequel se déroule l'argument concernant le rapport entre la thèse contractualiste chez Rousseau et son concept de religion. Mais ce paragraphe pose encore deux problèmes :

⁶⁹⁴ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 3, OC III, p. 292.

⁶⁹⁵ *Émile*, II, OC IV, p. 334.

d'abord, (1) la formulation selon laquelle on attend que « chaque citoyen ait une Religion ». Pourquoi Rousseau a-t-il choisi le mot « chaque », qui amplifie l'*individualité* ? En effet, dans ce contexte de la théorie politique, il aurait pu employer une expression qui décrive le rapport entre la religion et le *corps politique*, voulant que « le *peuple* ait une Religion » ou que « les *citoyens* aient une Religion ». Ensuite, (2) qu'est-ce que désigne concrètement la référence à « la morale » dans la partie [4-b] ? En répondant à ces deux questions, nous pourrions vérifier le fait que, dans l'explication de la religion civile, les dogmes de la religion sont considérés, avant tout, comme *ce que chaque individu croit intérieurement*, et non pas comme les opinions publiques qui se rapportent au corps social, à savoir les *mœurs* d'un peuple.

Concernant la première question, derrière la phrase voulant que « chaque citoyen ait une Religion », on trouve probablement la problématique du primat accordé au lien direct entre l'individu et Dieu. Certes, quand on réfléchit à leur relation dans le cadre de la théorie politique, on parlera de la croyance dans une dimension communautaire : il s'agira des sentiments admis par tous les citoyens et à partir desquels naissent les mœurs⁶⁹⁶ ou les coutumes, qui émanent de « la force de l'habitude »⁶⁹⁷ publique. Leur conservation relève plutôt de la « censure » dont Rousseau parlera dans le chapitre 7 de la Partie IV du *Contrat social* (« De la censure »)⁶⁹⁸. Dans le brouillon « Le concours de la religion », Rousseau parle également, mais très peu, de cette dimension communautaire — hormis les quatre dernières lignes du paragraphe 4 du fol. 49 verso. Les critiques contre les deux types de religion et, notamment, la *Lettre à Voltaire* sur laquelle l'auteur s'est référé lors de la rédaction du fol. 49 verso, lui ont fait penser plutôt à la question de l'effet de l'existence ou, plus exactement, du regard de Dieu que peut ressentir chaque individu ; cette question sert de base argumentative. Or, il est fort probable que cette *Lettre*, dont la nouvelle de la publication sans permission de l'auteur le hantait durant la rédaction de la *Cop. 01*, lui a fait évoquer les jours à l'Ermitage ; l'image des ennemis qui « cache[nt] doucement le poignard sous le manteau de l'amitié » était toujours pré-

⁶⁹⁶ *Du contrat social*, IV, ch. 7, OC III, p. 458. Cf. *Lettre à d'Alembert*, OC V, p. 61 et seq.

⁶⁹⁷ *Du contrat social* (1^e version), II, ch. 5, p. 331.

⁶⁹⁸ Voir également : BERNARDI, « Rousseau et la généalogie du concept d'opinion publique », notamment, p. 118.

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

sente à l'esprit de « ce pauvre Citoyen » soucieux d'affirmer qu'« il n'est pas méchant » dans le fond, même après sa « retraite » à Montmorency⁶⁹⁹.

L'auteur devait élaborer, pour sa thèse communautaire, une idée de sociabilité qui se sépare de l'amitié fondée sur les principes de l'utilité et du plaisir, de l'amitié basée sur la logique de commerce entre service et reconnaissance. Non seulement on n'a pas « besoin du temps et du rapport habituel »⁷⁰⁰ pour établir un rapport amical ; mais, outre cela, même les ennemis se rapprochent afin de tirer leurs plaisirs de leur commerce. Pour cette société, « [c]'est une si belle chose que le vernis des procédés et ménagement⁷⁰¹ de la bienséance ! la haine en tire un si commode parti ! on satisfait sa vengeance à son aise en faisant admirer sa générosité »⁷⁰².

Le débat concernant le concept d'amitié, qui s'est déroulé depuis 1757, constitue une partie fondamentale du contexte historique de l'élaboration de la religion civile chez Rousseau. Si nous évoquons le texte qui se trouve dans le fragment 22 de *Mon portrait*, en riposte contre le persiflage de Diderot (« il n'y a que le méchant qui soit seul »⁷⁰³), on se rappelle qu'il s'agit, dans le cadre de la théorie contractualiste de Rousseau, d'« une République idéale dans laquelle [on] prouve très bien que chacun sera estimé à proportion qu'il sera estimable et que le plus juste sera aussi le plus heureux »⁷⁰⁴. Lors du contrat social, « chaque individu, contractant [...] avec lui-même »⁷⁰⁵, à savoir le souverain en tant que « moi commun »⁷⁰⁶, sera jugé par lui-

⁶⁹⁹ Rousseau à Toussaint-Pierre Lenieps, à Montmorency, le 5 avril 1759, CC VII, 795, p. 64.

⁷⁰⁰ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VIII, ch. 3, 1156b 25-26.

⁷⁰¹ Pour l'usage du terme « ménagement », voir l'article « ÉGARDS, MÉNAGEMENT, ATTENTIONS, CIRCONSPÉCTION » de d'Alembert (*Enc.*, t. V, p. 415b et seq., c'est nous qui soulignons) : « ÉGARDS, MÉNAGEMENT, ATTENTIONS, CIRCONSPÉCTION, synon. (*Gramm.*) ces mots désignent en général la *retenue* qu'on doit avoir dans ses procédés. Les *égards* sont l'effet de la justice ; les *ménagements*, de l'intérêt ; les *attentions*, de la reconnaissance ou de l'amitié ; la *circonspection*, de la prudence. On doit avoir des *égards* pour les honnêtes gens, des ménagements pour ceux de qui on a besoin, des *attentions* pour ses parents et ses amis, de la *circonspection* avec ceux avec qui l'on traite. Les ménagements supposent dans ceux pour qui on les a, de la puissance ou de la faiblesse [...] ».

⁷⁰² Rousseau à Toussaint-Pierre Lenieps, à Montmorency, le 5 avril 1759, CC VII, 795, p. 64.

⁷⁰³ DIDEROT, *Fils naturel*, DPV X, p. 62.

⁷⁰⁴ *Mon portrait*, fr. 22, OC I, p. 1125 (AJJR IV, p. 268, éd. Dufour).

⁷⁰⁵ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 3, OC III, p. 290.

⁷⁰⁶ *Ibid.*

même à proportion de ce qu'il croit intérieurement. C'est la qualité de ses sentiments mêmes qui importe pour la formation de la loi fondamentale, conçue comme la déclaration de la volonté du souverain ; « s'il est vrai que le bien soit bien, il doit l'être au fond de nos cœurs comme dans nos œuvres »⁷⁰⁷, de sorte que « ses bonnes actions mêmes perdent leur prix au fond de son âme par le défaut du motif »⁷⁰⁸.

On voit bien que, dans le cadre d'une telle thèse contractualiste, le problème de l'intériorité de chaque individu est un élément fondamental. Il s'ensuit de là que le regard de Dieu, qui met en cause ce que l'on croit intérieurement, devient particulièrement important. Les dogmes religieux viennent ici donner une forme concrète, c'est-à-dire énonçable, à cette relation entre ce que l'on croit et le regard de Dieu : le credo est donc un système auxiliaire qui stabilise l'intériorité de chaque individu. C'est dans ce contexte que l'on doit lire la partie liminaire du paragraphe 2 du fol. 49 (cette partie sera biffée plus tard) :

Il y a donc une Religion purement civile c'est-à-dire dont les dogmes sont uniquement relatifs à la morale [,] donnent une nouvelle force aux lois.⁷⁰⁹

La référence à « la morale » ne désigne pas les mœurs, l'expression « donn[er] une nouvelle force aux lois » ne décrit pas non plus un état où la volonté divine manifestée provoque un fanatisme religieux pour mouvoir les citoyens. Il s'agit plutôt ici, d'« une force intérieure [chez un individu] qui pénètre jusqu'à l'âme »⁷¹⁰ et qui contrebalance une inclination mentale qui le conduirait à violer la loi en tant que contrat social manifesté. Les dogmes de la religion donnent aux croyances une forme énonçable, de sorte qu'ils aident le pouvoir impératif de la loi. Rousseau écrit ainsi dans le brouillon (ce paragraphe n'apparaîtra pas dans la version publiée) :

Telle est la Religion civile [1] qui donne aux lois la sanction intérieure de la conscience et du droit divin, [2] qui attache les citoyens à leur devoir plus qu'à leur vie, [3] qui n'a pas besoin de les tromper pour leur faire aimer la patrie ni de les détacher de la terre.⁷¹¹

⁷⁰⁷ *Lettres morales*, Lettre 5, OC II, p. 1106.

⁷⁰⁸ *Op. cit.*, note (b) pour la page 1106, p. 1796.

⁷⁰⁹ *Manuscrit de Genève*, fol. 49 verso, § 2, ll. 1-3.

⁷¹⁰ *Du contrat social (1^e version)*, II, ch. 2, OC III, p. 318.

⁷¹¹ *Op. cit.*, fol. 50 verso, § 4, ll. 1-5, 2^{de} jet, c'est nous qui soulignons.

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

Il est évident que la partie [3] résume les critiques contre la religion du citoyen et de l'homme, qui se déroulent du fol. 46 verso au fol. 49 verso. D'autre part, c'est la partie soulignée qui précise le fonctionnement concret des dogmes qui « sont relatifs à la morale » et « donnent une nouvelle force aux lois ». Les deux autres parties indiquent ce qu'apporte ce système politique. Ces deux dernières parties s'appuient donc sur [1] qui parle de « la sanction intérieure » de *chaque* citoyen. Comme le montre ce paragraphe, *la religion civile chez Rousseau ne porte pas sur une espèce d'esprit collectif du peuple, mais sur l'intériorité de chacun*. Ainsi, « la morale » à laquelle le credo civil se rapporte ne désigne pas ici les mœurs collectives issues de l'opinion publique, mais l'intériorité ou la spiritualité. Voilà la réponse que nous donnons à la deuxième question que nous avons posée plus haut.

5. Aporie dans « Le concours de la religion »

Nous avons pu saisir ce que Rousseau cherchait en rédigeant « Le concours de la religion » : un système auxiliaire (un garant) qui renforce l'acte de conscience en tant que contrepoids des passions criminelles. Rousseau hésitait à préciser le rôle des magistrats qui dirigent concrètement ce système ; il se méfiait de ces tiers qui interviennent dans la relation entre le citoyen et Dieu. L'auteur a élaboré une telle idée de religion à travers les critiques contre deux types de religion : la religion de l'homme et du citoyen. Mais peut-on considérer qu'il a vraiment pu éviter les défauts de ces deux religions ? En fait, la grande partie du brouillon est consacrée aux critiques ; seulement six paragraphes (environ une page au totale) parlent de la religion civile (le brouillon « Le concours de la religion » est composé de 29 paragraphes). En outre, parmi ces six paragraphes, ce ne sont que quatre paragraphes du fol. 49 verso (§ 2 et § 4-§ 6) qui présentent des explications concrètes à l'égard des dogmes de la religion civile. Et la réponse à la question se trouve dans le paragraphe 6 rédigé en deux étapes. L'examen de ce processus montrera que l'explication de l'auteur bute sur une aporie. Voici d'abord les deux étapes :

Étape 1.

Les dogmes de la Religion civile sont simples ~~et~~ en petit nombre / ~~Les dogmes positifs~~ L'existence de la divinité, sa toute puissance, sa justice, / sa providence, ~~la vie à venir, les punitions et le~~ le bonheur des justes et / la punition des méchants voilà ~~les sommaires~~ les dogmes positifs. Quand / aux ~~dogmes posi-~~

tifs <négatifs> je les borne à un seul c'est l'intolérance. Mais il faut / expliquer ce mot.

Étape 2

Les dogmes de la Religion civile <seront> simples et en petit nombre / <énoncés avec précision et sans explication ni commentaires> L'existence de la divinité, <bienfaisante puissante intelligente> / <prévoyante et pourvoyante>, <la vie à venir et le jugement> le bonheur des justes et / <le châtimement> des méchants <la sainteté du contrat social et l'autorité des lois> voilà les dogmes positifs. Quand / aux négatifs je les borne à un seul c'est l'intolérance.

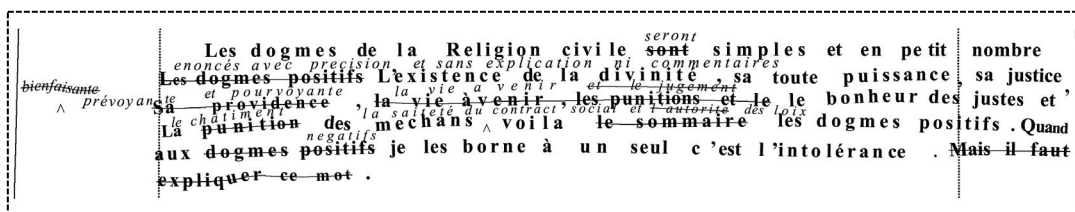


Fig. 9 : Fol. 49 verso, § 6.

Rousseau précise d'abord l'essentiel de son concept de religion : « L'existence de la divinité » et ses caractères que l'on doit croire ; ces articles sont indispensables pour établir la relation directe avec cette « divinité ». D'autre part, on voit très bien que le défaut de la religion de l'homme se trouve dans l'étape 1 : ici, les dogmes positifs décrivent seulement le rapport avec le monde céleste ou spirituel (« le bonheur des justes et la punition des méchants » relèvent des articles concernant « la vie à venir ») ; Rousseau réécrit, à l'étape 2, les termes « la vie à venir » au-dessus des mêmes termes qu'il vient de biffer. Cela signifie que c'est dans le défaut de la religion de l'homme qui provoque l'indifférence aux choses terrestres, en prêchant la félicité que l'on pourra avoir dans « la vie à venir »⁷¹², que l'auteur cherchait un pouvoir auxiliaire qui puisse garantir le contrat social. D'autre part, en vue de diminuer, semble-t-il, l'influence de ce défaut, Rousseau a inséré à l'étape 2 l'expression

⁷¹² Les termes « la vie à venir » correspondent à « la vie à venir » ou à « l'immortalité de l'âme » qui se trouve dans le fol. 46 verso (§ 1, l. 5). Il semble qu'ici, Rousseau pense d'abord au respect des obligations dans la guerre (cf. *Du contrat social*, II, ch. 5, OC III, p. 376). Puis, c'est l'idée de consolation pour les bonnes actions qui ne peuvent pas avoir leur récompense, qui lui a fait proposer cet article de la religion civile (cf. *Émile*, IV, OC IV, p. 590 et seq.). Nous reviendrons plus tard à ce problème de « la vie à venir » : voir notre prochain chapitre pp. 230-235.

L'ANALYSE CONCEPTUELLE DU BROUILLON

« la sainteté du contrat social et l'autorité des lois ». C'est le seul dogme qui relève de la religion du citoyen et cette expression (notamment les mots « sainteté » et « autorité ») rapproche l'idée de « divinité » de celle de « contrat social » ; autrement dit, cette dernière devient l'objet du culte de chaque citoyen. Ainsi, l'idée de « divinité » se rapporte aux deux religions différentes : cette idée ambivalente se réunit, d'une part, au Juge du Ciel que l'on rencontrera après la mort et, d'autre part, au contrat social et à la loi, qui ne sont rien d'autre que des choses terrestres, dont elle renforce l'autorité.

À l'égard de la religion civile composée par de tels dogmes, Rousseau remarque initialement que l'« on réunira les avantages de la religion de l'homme et de celle du citoyen »⁷¹³. Cependant, loin que ces éléments des deux religions se réunissent, les critiques de l'auteur lui-même contre ces religions ont montré nettement que les deux aspects de la « divinité » que produisent les deux dogmes, « la vie à venir » et « la sainteté du contrat social », sont en réalité contradictoires, et donc incompatibles. C'est une aporie sur laquelle vient buter tout l'argument de Rousseau sur la religion civile.

Ces deux aspects contradictoires mettront en acte les deux pouvoirs impératifs des dogmes, qui se dirigent dans deux directions opposées, de sorte que *ces dogmes provoquent une auto-contradiction dans chaque citoyen*. Nous l'examinerons, en détail, dans notre prochain chapitre ; nous nous contentons de noter ici que les tâtonnements de Rousseau ont rencontré une difficulté insoluble qui, loin de l'abolir, ne fait que relancer une dynamique d'auto-contradiction dont nous soutenons qu'elle constitue le fondement de sa pensée.

Dans cette section, nous avons précisé la structure d'aporie propre à la religion civile : ce sont ses composants propres (les dogmes) qui la causent. Ce problème même atteste en même temps le fait que la rédaction du « Concours de la religion » était un tâtonnement pour élaborer un système politique qui n'avait pas encore assez mûri dans la conception que s'en faisait l'auteur.

Comme la méfiance à l'égard de l'« apôtre » ou du « missionnaire » l'indique, Rousseau a réfléchi sur « le concours de la religion dans l'établissement civil » en s'appuyant sur l'idée d'une relation directe entre l'individu et Dieu. Cette réflexion l'a fait finalement renoncer à élaborer les dispositifs concrets (la magistrature, par exemple) qui constituent la religion civile. Par conséquent, l'explication de l'auteur

⁷¹³ *Manuscrit de Genève*, fol. 50 verso, § 5, l. 12 et seq., c'est nous qui soulignons.

PARTIE IV

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

manque des éléments concrets qui permettraient de décrire la constitution⁷¹⁴ de ce système politique. C'est ce qu'indiquent aussi les nombreux biffages du manuscrit.

La seule exception qui restera jusqu'au *Contrat social* concerne les dogmes de la religion civile, que l'auteur a saisis à travers les critiques contre les trois types de religion. Toutefois, les « dogmes positifs » de la religion civile sont composés par deux éléments contradictoires et donc incompatibles entre eux : « la vie à venir » et « la sainteté du contrat social et des lois ». C'est l'aporie sur laquelle bute l'explication de Rousseau.

Nous venons de préciser les deux problèmes du brouillon « Le concours de la religion ». Ceux-ci (notamment l'aporie des « dogmes positifs ») sont-ils résolus dans sa version publiée ? C'est ce que nous examinerons dans le chapitre suivant qui porte sur l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, tel qu'il a été donné à l'impression.

⁷¹⁴ Cf. *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 1, OC III, p. 281 : « Il n'est donc point ici question de l'administration de ce corps [social] mais de sa constitution [...] Je décris ses ressorts et ses pièces, je les arrange à leur place. Je mets la machine en état d'aller ». Il semble que ce principe de l'explication peut être appliqué à celle de la religion civile en tant que système auxiliaire du contrat social.

CHAPITRE 3

LA RELIGION CIVILE OU
LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »Analyse de l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*

Introduction

L'analyse attentive du « Concours de la religion dans l'établissement civil », brouillon du chapitre « De la Religion civile », a montré que Rousseau a presque improvisé la notion de la religion civile lors du remaniement de la *Cop. 01* (y compris ce que l'on appelle le *Manuscrit de Genève* du *Contrat social*). Rousseau a montré ce brouillon à son imprimeur hollandais Marc-Michel Rey lors de sa visite à Montmorency vers mi-décembre 1760 ; puis, après l'avoir remanié, Rousseau a achevé l'avant-dernier chapitre du *Contrat social* vers fin octobre ou début novembre de l'année 1761. Dans ce travail de réécriture, d'une part, l'auteur a abandonné des parties dans lesquelles il expliquait concrètement des systèmes politiques de la religion civile (hormis les endroits concernant la « profession de foi purement civile ») ; d'autre part, il a ajouté sept notes de bas de page et notamment l'histoire de la religion, qui occupe la moitié du chapitre tel qu'il a été publié. Par rapport à l'« approche analytique » qui prévaut à partir du paragraphe 15 du chapitre, James Swenson considère cette partie historiographique comme un « long développement sur l'histoire philosophique des rapports entre la politique et la religion »⁷¹⁵. Ce qu'il veut dire par le mot « philosophique » n'est pas clair, mais, en nous appuyant sur son commentaire, nous divisons également le chapitre en deux : la partie historiographique et la partie taxinomique⁷¹⁶.

⁷¹⁵ SWENSON, « Le 'concours de la religion' : une religion politique ou une politique des religions ? », p. 205.

⁷¹⁶ Nous employons plutôt le terme « taxinomique » qui correspond à la méthode de classification employée par Rousseau (§ 15, *OC* III, p. 464). En effet Rousseau *classifie* trois types (ou « espèces ») de religion dans les paragraphes 15 et 16. Nous gardons le terme « analyse » pour la méthode mathématico-chimique. Concernant le thème de « méthode analytique » chez Rousseau, voir : FUCHIDA, *Au-delà de l'analyse : les méthodes philosophiques chez Rousseau*, notamment pp. 26-41 ; RUEFF, « L'élément et le principe : Rousseau et l'analyse » dans *Corpus* 36 (1999), pp. 141-162.

Quel effet cette structure discursive produit-elle ? Peut-on préciser le rapport entre cet effet et ce que Rousseau cherchait à travers la notion de religion civile ? Nous répondrons dans ce chapitre à ces deux questions.

Pour ce faire, nous adopterons trois manières d'étudier « De la Religion civile » : (1) la lecture immanente de ce chapitre qui suit le développement argumentatif de l'auteur ; (2) l'étude génétique par laquelle on retrace le processus de cristallisation de la pensée rousseauiste à travers la comparaison entre le brouillon et la version imprimée ; enfin (3) la lecture développée du chapitre, qui s'appuie sur les deux approches précédentes. Elle permettra d'approfondir la notion même de la religion civile rousseauiste. Nous emploierons principalement la première manière et la deuxième comme son moyen auxiliaire d'analyser le chapitre ; puis, nous expliciterons notre interprétation développée de la religion civile chez Rousseau.

1. Structure du chapitre « De la Religion civile »

Le chapitre « De la Religion civile » est composé comme un discours qui vise à persuader des adversaires. Commençons notre analyse sous cet angle rhétorique.

Juste après la partie narrative concernant l'histoire de la religion, dans le paragraphe 14, Rousseau présente ses propos comme deux antithèses contre Pierre Bayle et William Warburton. Cela est évident par deux termes, « prouver » et « achever de me faire entendre », de ce paragraphe :

Je crois qu'en développant sous ce point de vue les faits historiques on réfuterait aisément les sentiments opposés de Bayle et de Warburton, dont l'un prétend que nulle Religion n'est utile au corps politique, et dont l'autre soutient au contraire que le Christianisme en est le plus ferme appui. On prouverait au premier que jamais État ne fut fondé que la Religion ne lui servit de base, et au second que la loi Chrétienne est au fond plus nuisible qu'utile à la forte constitution de l'État. Pour achever de me faire entendre, il ne faut que donner un peu plus de précision aux idées trop vagues de Religion relatives à mon sujet.⁷¹⁷

On le voit, Rousseau affirme en réalité deux choses : d'abord, que « jamais État ne fut fondé que la Religion ne lui servit de base » et ensuite, que « la loi chrétienne est au fond plus nuisible qu'utile à la forte constitution de l'État ». Cette deuxième

⁷¹⁷ *Du contrat social*, IV, ch. 8, § 14, OC III, p. 464, c'est nous qui soulignons.

phrase précise, en fait, le contexte de la première. Autrement dit, Rousseau propose la nécessité d'une religion non-chrétienne qui serve de base ou d'appui à l'État.

Ce propos se construit donc contre deux thèses apparemment opposées entre elles. D'une part, la thèse de la possibilité de la vertu civile sans croyance religieuse. C'est la position de Pierre Bayle (nous pouvons y inclure la thèse de la séparation des deux ordres, religion et politique, depuis Locke⁷¹⁸). D'autre part, la thèse des partisans du christianisme actuel (concrètement, le catholicisme), que l'auteur englobe sous le nom de William Warburton. Nous pouvons donc considérer comme exorde narratif⁷¹⁹ la partie antérieure au paragraphe 14, lequel correspond à la proposition centrale du chapitre « De la Religion civile ». Non seulement cet exorde raconte de simples « faits historiques », mais aussi il prépare la *docilitas* des adversaires que nous venons d'évoquer : la suite visera à « achever de [leur] faire entendre » le propos de l'auteur⁷²⁰.

C'est la partie comprise entre les paragraphes 15 et 35 (le dernier) qui constitue l'argument central du chapitre (il semble qu'il n'y a pas de péroration pour ce texte discursif). Cette partie argumentative se divise encore en trois : d'abord, la partie taxinomique (§§ 15-30) que Rousseau appelle « considérations politiques » ; ensuite, la partie explicative de la religion civile rousseauiste (§§ 31-33) ; enfin, une sorte de partie complémentaire dans laquelle l'auteur présente sa thèse concernant l'intolérance. Cette dernière partie vise en fait à critiquer le système ecclésiastique comme religion du prêtre. Par ailleurs, Rousseau présente à nouveau son propos dans la deuxième partie de l'argument (§ 31 et seq.), notamment dans le paragraphe 32 dans lequel il détaille la « profession de foi purement civile » de sa religion civile. C'est une sorte de conclusion générale du chapitre (cela est évident par la conjonction « donc » employée dans la partie liminaire du paragraphe).

Ainsi, à travers le remaniement du « Concours de la religion », Rousseau a composé un discours assez bien ordonné, bien qu'il l'ait fait en hâte. Par exemple, lorsque Rousseau a rédigé le paragraphe 31 de la version définitive en s'appuyant sur son brouillon (fol. 49 verso, § 1, l. 1), il a ajouté une phrase, « Mais laissant à

⁷¹⁸ LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, dans *Œuvres diverses de Monsieur Jean Locke*, trad. Jean Le Clerc, Rotterdam, Fritsch et Böhm, 1710, pp. 1-140.

⁷¹⁹ Cf. QUINTILIEN, *Inst. or.*, IV, cap. 1, § 72. Le manuscrit MsR 18 (fol. 14a-b) montre que Rousseau lisait l'*Institution de l'orateur* en latin et non pas en traduction française par Nicolas Gedoyn, publiée en 1718. Voir également, DUFOUR, *Recherches bibliographiques sur les œuvres imprimées de J.-J. Rousseau*, t. 2, p. 136.

⁷²⁰ Cf. QUINTILIEN, *op. cit.*, § 5. CICERO, *De Or.*, II, cap. 79, 323.

PARTIE IV

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

part les considérations politiques », qui rend le texte plus net et cohérent (nous avons souligné les parties ajoutées) :

« Le concours de la religion »	« De la Religion civile »
Revenons au droit et fixons les principes.	<u>Mais</u> laissant à part les <u>considérations politiques</u> , revenons au droit, et fixons les principes <u>sur ce point important</u> .

Les termes ajoutés « les considérations politiques » résonnent avec les termes « À considérer politiquement » de la partie liminaire du paragraphe 17. Cet ajout, à travers l'expression « considérations politiques », crée une unité argumentative entre la classification des trois religions des paragraphes 15 et 16 et les critiques contre ces religions à partir du paragraphe 17 jusqu'à 30 (c'est pour cela que Rousseau a ajouté à la première ligne la conjonction « mais » qui indique un retour sur un sujet déjà mentionné⁷²¹). Dans ces seize paragraphes, on estime ou examine le fonctionnement de la religion dans le cadre de la politique, et c'est après cet examen critique que Rousseau présente comme conclusion le credo de la religion civile.

Nous venons d'analyser brièvement la structure du chapitre « De la Religion civile » dans sa totalité : celui-ci se divise au minimum en deux et au maximum en quatre. En analysant « Le concours de la religion », nous avons déjà examiné dans notre chapitre précédent l'essentiel de la partie argumentative dont Rousseau a réutilisé le brouillon de façon presque intacte (il s'agissait ici de l'attitude sceptique de Rousseau à l'égard des systèmes concrets de religion, qui interviennent dans le rapport direct entre l'individu et Dieu). Nous allons donc analyser la partie narrative (= l'exorde) du chapitre « De la Religion civile », afin de préciser son effet discursif sur la partie argumentative.

⁷²¹ Pour le mot « Mais » dans la première ligne, voir : *Dictionnaire de l'Académie française* (1762), t. II, p. 75a, c'est nous qui soulignons. Celle-ci l'explique ainsi : « Il [= mais] sert quelquefois de transition, pour revenir à un sujet qu'on avait laissé, ou pour quitter celui dont on parlait. *Mais revenons à notre propos. Mais c'est trop parler de cela. Mais il est temps de finir* ». C'est le usage du présent « Mais » employé « pour revenir » au sujet du paragraphe 17 (« À considérer politiquement [...] »).

2. L'analyse de la partie historiographique

a. Origine et justification

Considérer la partie d'historiographie comme une narration qui sert d'exorde pour l'argument du chapitre « De la Religion civile » : tel est notre point de vue analytique à l'égard des treize premiers paragraphes de ce chapitre.

Rousseau aurait sans doute pu ne pas rédiger cette partie qui occupe presque la moitié de cet avant-dernier chapitre du *Contrat social*. En effet, dans les autres chapitres, l'auteur emploie les « faits historiques » comme de simples exemples pour illustrer ses principes politiques ; il juxtapose ses explications théoriques et leurs preuves factuelles. Regardant cette structure commune à ces autres chapitres, l'auteur aurait pu, dans « De la Religion civile », juxtaposer alternativement les deux types d'explication, comme d'ailleurs il l'avait fait dans son brouillon.

Il précise dès sa toute première ligne la thèse principale : « Sitôt que les h[ommes] vivent en société il leur faut une Religion qui les y maintient »⁷²². Ce passage sert du fil conducteur non seulement pour le premier paragraphe, mais aussi pour toutes les explications développées dans le brouillon. On peut bien sûr supposer que Rousseau ait rédigé la partie narrative de la version définitive en approfondissant cette thèse principale du brouillon : plus concrètement, qu'il l'ait rédigé afin de justifier la « nécessité sociale de la religion »⁷²³ en parlant de la présence de la religion dans l'origine de la société politique : il explique dans la version définitive que « les hommes n'eurent d'abord d'autres Rois que les Dieux, ni d'autre gouvernement que le Théocratique »⁷²⁴. On peut lire les deux passages que nous venons de citer comme inscrits dans un texte qui parle de l'origine de la société politique dans laquelle on peut observer des phénomènes religieux. On montre ainsi que la religion est un élément constitutif de l'État⁷²⁵ : une société politique,

⁷²² *Du contrat social (1^e version)*, OC III, p. 336 (*Manuscrit de Genève*, fol. 46 verso, § 1, l. 1).

⁷²³ SWENSON, *art. cit.*, p. 207.

⁷²⁴ *Du contrat social*, IV, ch. 8, § 1, OC III, p. 460.

⁷²⁵ Cf. Warburton, *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique*, Dissertation VIII, t. II, p. 17, c'est nous qui soulignons : « Nous avons donné aux lecteurs dans les dissertations précédentes une peinture bien imparfaite de l'antiquité, s'ils n'y ont pas reconnu le zèle et le respect religieux que tous les peuples avaient pour les lois et le gouvernement de leur pays ; effet naturel des préjugés populaires où l'on était sur leur origine. Car comme on l'a observé, tous les fondateurs d'États prétendirent avoir reçu leurs institutions civiles de quelque Dieu tutélaire ; et ils eurent soin, en formant la société civile, d'établir un culte public que l'État en corps rendait au Dieu qu'il regardait comme son Pa-

quelle qu'elle soit, a besoin du concours de la religion qui renforce ou soutient le pouvoir des lois civiles. On justifie une telle thèse par l'histoire en tant qu'autorité factuelle⁷²⁶.

Certes, il est indéniable que la partie narrative de « De la Religion civile » peut fonctionner comme un moyen de justifier la nécessité d'un « concours de la religion dans l'établissement civil ». Mais nous nous intéressons davantage ici à un autre rôle de cette partie, qui est de fournir une méthode taxinomique à travers une historiographie simplifiée, ou plutôt schématisée. La narration décrit ainsi un processus de corruption de la religion qui s'est altérée progressivement pour aboutir finalement au régime ecclésiastique du catholicisme.

b. Peut-on justifier la nécessité de la religion par l'histoire ? Dialogue entre Warburton et Bayle

WARBURTON : L'UTILITÉ ÉTHICO-POLITIQUE DU DOGME DE LA VIE À VENIR OU DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME

La justification par des « faits historiques » était une méthode traditionnelle pour expliquer le rapport entre la religion et la loi en tant que volonté souveraine. Machiavel, à qui Rousseau se réfère souvent dans le *Contrat social*, emploie déjà cette méthode dans ses *Discours sur la première décade de Tite-Live*⁷²⁷ et les autres prédécesseurs de Rousseau, à savoir Hobbes, Montesquieu et Warburton, suivent ce penseur florentin dans cette pratique. Notamment Warburton écrit dans ses *Dissertations*, auxquelles Rousseau s'est référé lors de la rédaction de « De la Religion civile », qu'il convient de « faire sentir la force et le poids des témoignages tirés de l'Antiquité, sur la nécessité dont la religion en général est pour le bien de la société. Prouver la nécessité de la religion, c'est prouver celle du dogme des peines et de

tron. La religion nationale était regardé comme une partie essentielle et nécessaire de l'Économie civile ; et c'est par cette raison que non seulement les politiques, mais que les hommes les plus sages de ces anciens temps, adoptèrent universellement cette maxime que chacun doit se conformer à la religion de sa patrie ».

⁷²⁶ Cf. BACZKO, *Rousseau : solitude et communauté*, Deuxième Partie, notamment, « Retours aux origines » (pp. 60-70).

⁷²⁷ MACHIAVEL, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, I, ch. 1 et ch. 2, pp. 411-417.

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

récompenses d'une autre vie »⁷²⁸. Il convoque comme témoins « les Poètes Grecs les plus anciens » y compris Homère⁷²⁹.

À travers les deux volumes des *Dissertations*, Warburton avance sa réfutation contre la thèse de l'athée vertueux, que Bayle a proposée dans ses *Pensées diverses sur la comète* (il est donc tout à fait naturel que Rousseau en tant que lecteur de Warburton mette en contraste ces deux auteurs dans le paragraphe 14 du chapitre). Nous insistons sur le fait que, par rapport aux quatorze premiers paragraphes de Rousseau, Warburton décrit en détail l'histoire de la religion en citant plusieurs auteurs classiques ainsi que ses contemporains. C'est une histoire qui commence à partir de la Théocratie d'Égypte dont les poètes et les philosophes hellénistiques ont hérité l'essentiel de la pensée⁷³⁰, et qui aboutit finalement à l'état perçu comme athéistique de l'âge contemporain. Afin de détailler ce processus de chute du pouvoir religieux, Warburton examine diverses formes du rapport entre la religion et l'État. Et, à travers ces examens, il montre l'importance de l'utilité politique de l'idée de la vie à venir et de l'immortalité de l'âme. C'est un argument qui vise à réfuter Bayle (par ailleurs, comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent⁷³¹, Rousseau lui-même s'est convaincu de l'importance de l'idée de la vie à venir en tant que consolation des vertueux).

BAYLE : LA RELIGION COMME RAISON FAUTIVE

Par contre, chez Bayle, la religion, relation avec la divinité, ne suffit pas à fournir une base morale qui oriente les citoyens vers des actes vertueux, bien au contraire : « On n'a qu'à lire le dénombrement qui a été fait par Saint Paul de tous les désordres où les païens se sont jetés, et on comprendra que les athées les plus opiniâtres n'eussent pu enchérir par-dessus »⁷³². Il est également absurde de dire « que ceux qui ont exécuté ces crimes parmi les païens étaient athées dans l'âme : car il faut raisonner d'eux comme des chrétiens qui se portent à ces mêmes crimes »⁷³³. Ce parallèle vise à montrer qu'en précisant le point commun entre les

⁷²⁸ WARBURTON, *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale, et de la politique*, Dissertation IV, t. I, p. 128.

⁷²⁹ Cf. *Manuscrit de Genève*, fol. 47 verso, § 1.

⁷³⁰ La continuité entre l'ancien Égypte et le monde hellénistique est une des thèses essentielles de l'histoire chez Warburton. Voir par exemple, *op. cit.*, p. 135 et seq.

⁷³¹ Voir notre chapitre précédent (p. 222).

⁷³² BAYLE, *op. cit.*, § 129, p. 279.

⁷³³ *Op. cit.*, § 130, p. 279 et seq.

chrétiens et les païens, on peut identifier les mêmes vices dans leurs actes (la section 136 par exemple l'explique nettement⁷³⁴).

Concernant les désordres chez les païens, l'exemple de Néron, tiré de Suétone, est éclairant : il s'agit de l'intériorité, plus précisément des « remords de [la] conscience »⁷³⁵ que la foi religieuse de ce pratiquant produit dans son intimité. C'est une conscience morale tout à fait traditionnelle qui émerge chez un individu sous le regard de la divinité. Néron « reconnaissait, selon Bayle, une justice invisible » : non seulement « il était persuadé qu'on se commettait avec elle lorsque l'on méprisait certaines cérémonies de religion », mais aussi « il était persécuté par les remords de sa conscience » et « les songes et les présages de mauvais augure l'épouvantaient quelquefois »⁷³⁶. Toutefois, le pouvoir de cette « justice invisible » ou le regard interne et importun de la divinité ne suffisaient pas à empêcher les « désordres » de ce tyran.

On observe également selon Bayle la même impuissance de la foi religieuse chez les chrétiens. Leur religion peut leur donner même un prétexte afin d'« accorder leur conscience avec leurs passions favorites »⁷³⁷. On peut tout de suite évoquer ici le cas des croisés dont la foi anime le « tempérament »⁷³⁸ féroce. Les gens favorables à l'égard du christianisme « ne considéreraient les chrétiens que dans une idée abstraite ; car s'ils les considéraient en détail et par tous les endroits qui les déterminent à agir, ils rabattraient bien de la bonne opinion qu'ils en auraient eue »⁷³⁹. On voit bien ici l'intérêt qu'il peut y avoir à examiner ce que Rousseau appelle les « faits historiques ».

Le passage suivant résume bien la thèse baylienne à l'égard des actes vertueux : on ne peut pas « dire que la connaissance vague et confuse d'une providence est fort utile pour affaiblir la corruption de l'homme » ; « ce n'est pas de ce côté-là que se tournent ses usages ; ils sont beaucoup plus physiques que moraux, je [= Bayle] veux dire qu'ils tendent plutôt à affectionner les sujets à demeurer en un certain lieu, et à le défendre s'il est attaqué, qu'à les rendre plus hommes de bien »⁷⁴⁰. La

⁷³⁴ *Op. cit.*, § 136, p. 293 et seq.

⁷³⁵ *Op. cit.*, § 130, p. 280.

⁷³⁶ *Ibid.*, c'est nous qui soulignons.

⁷³⁷ *Op. cit.*, § 137, p. 296.

⁷³⁸ *Op. cit.*, § 136, p. 293.

⁷³⁹ *Op. cit.*, § 135, p. 291, c'est nous qui soulignons.

⁷⁴⁰ *Op. cit.*, § 131, p. 283.

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

vie à venir ou l'immortalité de l'âme, à savoir une des thèses fondamentales de Warburton, n'est pas considérée comme une raison ultime qui pousse à accomplir des actes vertueux, bien au contraire, c'est une raison fautive ; car même les athées peuvent agir vertueusement et donc mériteront une louange⁷⁴¹.

C'est dans le dialogue d'arrière-fond que Rousseau nourrit sans cesse avec Diderot (ici par Bayle interposé) qu'on saisit plus précisément l'intérêt du détour par les « faits historiques ». Bayle essaie de démontrer qu'il *peut* — en principe, *en théorie* — y avoir une société d'athées vertueux qui s'imposent des lois purement civiles qu'ils respecteraient sur la base du seul intérêt bien entendu⁷⁴². À la suite de Warburton, Rousseau court-circuite cette démonstration en soulignant que — en réalité, à savoir *dans les faits empiriquement observés* au cours de l'histoire humaine — on ne trouve nulle part d'exemple effectif d'une telle société. Ce que montrent les faits historiques, c'est que « jamais État ne fut fondé que la Religion ne lui servit de base ». C'est bien pour déjouer l'argumentaire (purements théorique) de l'athée vertueux auquel font recours Diderot que Rousseau insiste ici à fonder sa réflexion sur la réalité empiriques des « faits historiques ».

LA « VIE À VENIR » DANS LE BROUILLON « LE CONCOURS DE LA RELIGION »

Contre les arguments bayliens⁷⁴³, Warburton soulignait l'utilité de l'idée de la vie à venir par rapport aux bonnes mœurs de la société civile. Cependant, ses arguments, ainsi que ses exemples, semblent insuffisants à Rousseau pour réfuter sur le fond la thèse de son adversaire athée (illustré par Bayle, incarné par Diderot).

En ce sens, toutefois, ce que dit Rousseau dans le premier paragraphe de son *Manuscrit de Genève* (fol. 46 verso, § 1) n'est pas convaincant non plus. Rousseau y affirme que « dans tout état qui peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit point de vie à venir est nécessairement un lâche ou un fou ; mais

⁷⁴¹ Voir par exemple, *op. cit.*, § 162 (« Que les lois humaines font la vertu d'une infinité de personnes. L'impudicité en est un exemple »), § 163 (« Que les hommes sont plus sensibles à l'honneur que les femmes ») et § 174 (« Exemples qui montrent que les athées ne se sont pas distingués par l'impureté des mœurs »). Voir également, WATERLOT, « Rousseau démontre-t-il l'affirmation : 'jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion' ? » dans *La théologie politique de Rousseau*, notamment pp. 68-75.

⁷⁴² Concernant la société d'athées vertueux chez Bayle, voir par exemple MORI, « Politique et religion dans l'œuvre de Pierre Bayle » dans *Pierre Bayle et le politique*, pp. 79-95.

⁷⁴³ Warburton cite également Shaftesbury qui était « aussi fameux par son irréligion que par sa réputation de citoyen zélé, et dont l'idée était de substituer dans le gouvernement du monde, le bon goût à la créance d'un état futur » (WARBURTON, *op. cit.*, Dissertation VIII, t. II, p. 9).

on ne sait que trop à quel point l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci. Ôtez ses visions à ce fanatique et donnez-lui ce même espoir pour prix de la vertu vous en ferez un vrai citoyen »⁷⁴⁴. L'espoir de ce que Warburton aurait appelé « l'État futur » est indispensable afin que les citoyens, en surmontant la peur de la mort, agissent vertueusement (jusqu'au sacrifice de soi) ; c'est pour cela qu'*au moins* dans ce paragraphe, Rousseau souligne l'utilité de la religion dans la société civile. Cependant, il n'approfondit plus cette thèse, traditionnelle parmi les partisans du christianisme, ni dans le reste de ce brouillon, ni dans la version définitive. Au lieu de développer cette thèse qui lui semble établie d'emblée grâce à la simple observation des « faits historiques », il consacre paragraphes suivants à souligner plutôt le caractère politiquement et moralement nuisible du dogme de la vie à venir du point de vue de la société civile, du fait de ses dérives possibles vers le fanatisme ou vers l'indifférence envers ce monde.

Il est naturel que Rousseau, lecteur attentif de Warburton⁷⁴⁵ et Bayle, connût bien leurs arguments : d'une part, l'historiographie est un moyen traditionnel pour justifier une institution politique et, dans le contexte de l'histoire de la religion, il s'agit d'abord de l'utilité politique du dogme de la vie à venir pour motiver un sens du sacrifice civil chez les citoyens. D'autre part, Rousseau était conscient, à travers l'argument baylien, des défauts de la religion : le changement de son attitude par rapport au dogme de la vie à venir et des fragments écrits au recto du feuillet 49 pour réfuter l'utilité politique de ce dogme nous indiquent la réaction de l'auteur à Bayle, qui insistait sur le fait que « le véritable principe des actions de l'homme [...] n'est autre que le tempérament, l'inclination naturelle » :

⁷⁴⁴ Cf. WARBURTON, *op. cit.*, Dissertation IV, t. I, p. 139 passim.

⁷⁴⁵ Concernant la lecture de l'œuvre de Warburton, Rousseau emprunt, dans la sixième note qui parle de procès de Catilina, l'exemple historique que Warburton a inséré dans son œuvre (WARBURTON, *op. cit.*, t. II, p. 36 et seq., c'est nous qui soulignons) : « La plus belle occasion de discuter quels étaient les vrais sentiments des différentes sectes philosophiques sur le dogme d'un état futur, se présenta autrefois dans Rome, lorsque César pour dissuader le Sénat de condamner à mort les partisans de Catilina, avança que la mort n'était point un mal, comme se l'imaginaient ceux qui prétendaient l'infliger pour châtiment ; appuyant son sentiment par les principes connus d'Épicure sur la moralité de l'âme. Caton et Cicéron qui étaient d'avis qu'on fit mourir les conspirateurs, n'entreprirent cependant point de combattre cet argument par les principes d'une meilleure philosophie ; ils se contentèrent d'alléguer l'opinion qui leur avait été transmise par leurs ancêtres sur la créance des peines et de récompenses d'une autre vie. Au lieu de prouver que César était un méchant Philosophe, ils se contentèrent d'insinuer qu'il était un mauvais citoyen ».

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

Sous les empereurs Païens les soldats chrétiens étaient braves. Je le crois bien. Ce n'était pas tant alors une affaire de religion qu'une espèce de guerre d'honneur entre eux et les troupes païennes. Sitôt que les Empereurs furent Chrétiens cette émulation ne subsista plus et leurs troupes ne firent plus rien qui vaille.⁷⁴⁶

Nous ne pouvons ni lire la partie narrative du chapitre « De la Religion civile » comme un texte développé du thème du premier paragraphe du fol. 46 verso, qui parle du rapport entre la vertu et l'immortalité de l'âme, ni considérer cette narration historiographique comme un moyen de justifier la nécessité politique de la religion. Pour quelle raison alors cette partie a-t-elle été insérée dans ce chapitre, et quelle est la logique de son fonctionnement ?

c. L'histoire schématisée et la classification de la religion

CE DONT ROUSSEAU NE PARLE PAS DANS L'HISTOIRE DE LA RELIGION

Comme on l'a vu, l'auteur aurait pu ne pas rédiger la narration historiographique dans la version définitive du chapitre. En effet, dans les autres chapitres, ce sont les explications théoriques concernant les principes du système politique qui occupent le centre de l'argument et les « faits historiques » ne sont parfois insérés que comme exemples entre ces explications théoriques. Autrement dit, la masse des descriptions historiques-factuelles n'occupent pas la moitié de ces chapitres. Le sens de l'équilibre semble proposer plutôt, comme l'auteur l'avait fait dans le brouillon « Le concours de la religion », de juxtaposer alternativement les deux types d'explication. En outre, l'histoire décrite par Rousseau est très simplifiée par rapport à celles que retracent les deux volumes de Warburton par exemple ou le premier livre des *Discours* de Machiavel, qui détaille le rôle politique de religion dans Rome antique.

Ce qui attire notre attention dans cette hypertrophie (par rapport aux autres chapitres du *Contrat social*) et dans cette simplification (par rapport aux auteurs antérieurs), c'est le fait que Rousseau ait choisi de mettre un épisode biblique (*Juges*, ch. 11, v. 24) à côté des récits homériques. Rousseau a ajouté dans la version définitive l'épisode qui raconte le commencement de la guerre entre les Israélites et les Ammonites, envahisseurs. Il s'agit de la « religion du citoyen » dans laquelle les dieux « partageaient paisiblement entre eux l'empire du monde et suivaient sans

⁷⁴⁶ *Manuscrit de Genève*, fol. 49 recto, fr. 1 et 2 (dernière étape).

souci les partages des mortels » (*Manuscrit de Genève*⁷⁴⁷). Rousseau continue dans la version définitive : « Moïse même et le peuple Hébreu se prêtaient quelquefois à cette idée en parlant du Dieu d'Israël »⁷⁴⁸. Puis, il cite le discours de Jephté avec une note qui amplifie le caractère juridique qui se trouve dans les deux religions⁷⁴⁹ : « *La possession de ce qui appartient à Chamos votre Dieu [...] ne vous est-elle pas légitimement due ? Nous possédons au même titre les terres que notre Dieu vainqueur s'est acquises* »⁷⁵⁰.

Cette mention de l'Ancien Testament et notamment cette parole de Jephté sont en réalité cruciales, car, en comptant la religion abrahamique parmi les autres religions de l'antiquité, on peut relire l'histoire de la religion (y compris celle des païens) sous l'angle contractualiste. Autrement dit, cette citation rend possible une explication contractualiste appliquée au monde théocratique de l'Antiquité : il s'agit ici de l'établissement d'une société civile par un pacte fondamental avec le Dieu qui possède un territoire. Par ailleurs, l'auteur ne précise ni le rôle politique d'Abraham (cf. Hobbes), ni celui de Moïse ou des Lévites (cf. Spinoza), en tant qu'intermédiaires entre le peuple et Dieu, mais il s'attache seulement au statut politique de Dieu en tant que Souverain. Une telle description des « faits historiques » est plus qu'une simplification : c'est plutôt une schématisation de l'histoire. Comme nous allons le voir, son rôle dans l'exorde du chapitre consiste à amplifier l'incompatibilité des trois types de religion, que Rousseau a déjà présentés dans le brouillon « Le concours de la religion ».

Il est naturel que Rousseau ait rédigé la partie narrative en s'appuyant sur sa classification des religions. En effet, nous savons depuis notre chapitre précédent que Rousseau a abordé le second paragraphe de ce brouillon en classifiant d'abord les deux religions (religion de l'homme et celle du citoyen) par rapport aux deux formes de la société ; puis, il a ajouté dans le paragraphe suivant la troisième reli-

⁷⁴⁷ *Op. cit.*, fol. 47, § 1. Rousseau a abandonné, dans la version définitive, la phrase « et suivaient sans souci les partages des mortels ».

⁷⁴⁸ *Du contrat social*, IV, ch. 8, § 4, *OC* III, p. 461, c'est nous qui soulignons.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, c'est nous qui soulignons : « *Nonne ea quæ possidet Chamos deus tuus tibi jure debentur ?* Tel est le texte de la vulgate. Le P. de Carrières a traduit. *Ne croyez-vous pas avoir droit de posséder ce qui appartient à Chamos votre Dieu ?* J'ignore la force du texte hébreu ; mais je vois que dans la vulgate Jephté reconnaît positivement le droit du Dieu Chamos, et que le Traducteur français affaiblit cette reconnaissance par un *selon vous* qui n'est pas dans le Latin ».

⁷⁵⁰ *Ibid.*

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

gion, « plus bizarre », à savoir la religion du prêtre. Ces trois types de religion forment le schéma de base de la narration qui décrit d'abord des phénomènes religieux dans l'Antiquité et finit par l'explication de la formation du christianisme romain et de son hégémonie. Cette histoire peut être entendue comme un processus d'altération de la religion qui commence à partir de la religion du citoyen, religion la plus originelle, et finit par celle du prêtre, la plus altérée.

Rousseau ne parle pourtant pas beaucoup de la religion de l'homme ou de l'Évangile : il ne mentionne, dans les deux premières phrases du paragraphe 8, que l'apparition de Jésus dans l'histoire (pour l'Évangile) et ses conséquences (nous reviendrons plus tard sur ce texte) :

Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume Spirituel ; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un [...]

En contraste avec la quantité de cette partie citée, en développant les textes rédigés au verso du feuillet 47 du brouillon, Rousseau a consacré six paragraphes aux exemples de la religion du citoyen. Ce sont les « faits historiques » des deux religions, à savoir celle du citoyen et du prêtre, qui se partagent la plupart des parties narratives du chapitre. Il est impensable que Rousseau, lecteur par exemple du *Discours sur Histoire universelle* de Bossuet depuis son enfance⁷⁵¹, fût ignorant de l'histoire des premiers chrétiens⁷⁵². Autrement dit, il fait exprès de ne pas donner les « faits historiques » qui peuvent soutenir sa thèse concernant la religion de l'homme : il semble que celle-ci est présentée dans l'exorde du chapitre comme ce qui ne peut pas faire l'objet de la narration. Il faut donc attendre jusqu'à la partie taxinomique (§ 15-) où une explication abstraite et théorique de cette religion apparaîtra *tout d'un coup* devant les yeux des lecteurs de ce chapitre. Il y a une sorte de silence dans la partie narrative, mais ce silence même décrit le caractère de la religion de l'homme qui ne relève pas de « ce monde »⁷⁵³ (factuel, historique), mais plutôt d'une spiritualité absolue. La partie narrative est donc plus qu'un ensemble des preuves factuelles ; Rousseau compose d'une manière symptomatique un texte

⁷⁵¹ TOUCHEFEU, *L'Antiquité et le christianisme*, p. 310 et seq. Voir également : *Confessions*, I, éd. Garnier, note 1, p. 8.

⁷⁵² Voir par exemple : BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*, X. Époque. Naissance de Jésus-Christ et dernier âge du monde, notamment, pp. 105-117.

⁷⁵³ *Du contrat social*, IV, ch. 8, § 25, OC III, p. 466.

qui, jusque dans ses trous et ses absences, prépare et fait prévoir ce qu'il va dire dans la partie taxinomique.

LA THÉOCRATIE ET LE MODÈLE CONTRACTUALISTE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Rousseau a réutilisé dans la version définitive un texte du brouillon qu'il a rédigé pour illustrer la religion du citoyen : le premier paragraphe du feuillet 47 (verso). En le divisant en deux et en le développant, l'auteur a rédigé les paragraphes 4 et 6 du chapitre « De la Religion civile ». Ainsi, nous pouvons considérer que les autres quatre paragraphes avant le sixième (§ 1, § 2, § 3 et § 5) sont les textes auxiliaires qui détaillent ce que l'auteur a noté dans le brouillon.

Dans le premier paragraphe du feuillet 47, en employant le motif des guerres de religion, Rousseau explique que, dans ce qu'il appellera plus tard un gouvernement « Théocratique », la volonté divine et la loi de l'État étaient la même chose. C'est pour cela que, par définition, on ne peut pas y trouver l'idée de « religion » en tant que système *auxiliaire* ; c'est au système religieux même, formé par le *contrat* entre un Dieu et un peuple, que renvoie le mot « État ». Certes, Rousseau n'explique pas nettement le *pactum subjectionis* dans le monde théocratique, mais, en insérant l'épisode tiré des *Juges* que nous venons d'évoquer dans la partie portant sur les religions de l'antiquité, il introduit le thème du *pactum* dans l'histoire du monde théocratique. En outre, ce vers biblique ajouté dans la version définitive du chapitre décrit le Dieu d'Israël qui partage ce monde avec le Dieu d'Ammon, comme source du droit de propriété de son peuple. Après avoir mentionné « Moïse » et « le Peuple Hébreu », il cite le discours de Jephté :

*La possession de ce qui appartient à Chamos votre Dieu, disait Jephté aux Ammonites, ne vous est-elle pas légitimement due ? Nous possédons au même titre les terres que notre Dieu vainqueur s'est acquises. C'était là, ce me semble, une parité reconnue entre les droits de Chamos et ceux du Dieu d'Israël.*⁷⁵⁴

Il s'agit ici de la *source* du droit de propriété, et non pas de son *origine* historique que l'on illustre souvent avec l'exemple du rapport entre Dieu et le premier homme Adam. Autrement dit, c'est le rapport contractuel, et donc judiciaire, entre Dieu et le peuple (= une collectivité) qui est l'enjeu de cette citation. Seule cette relation ex-

⁷⁵⁴ *Op. cit.*, § 4, OC III, p. 461.

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

clusive avec un Dieu particulier permet à un peuple de tirer la source de son droit envers ce qui (aux yeux de ce peuple) appartient à ce Dieu. Rousseau généralise ce modèle à la fois biblique et contractualiste jusqu'au monde païen, de sorte que l'on peut appliquer la notion de Souverain (terrestre) à n'importe quel Dieu de l'antiquité.

En généralisant cette notion, Rousseau fait introduire sa thèse sur la guerre dans son histoire de la religion. Le motif de la guerre est fondamental pour mettre en cause les « défauts » des trois types de religion, car il permet de parler d'une part de la violence fanatique que la religion peut pousser à déchaîner et d'autre part du conflit politique en général.

LE « POLYTHÉISME » : LA CONCURRENCE ENTRE LES PUISSANCES DIVINES

Comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent⁷⁵⁵, les guerres entre les États théocratiques étaient essentiellement présentées comme l'opposition constante entre les puissances (= dieux) et il ne s'agissait pas de conflits entre les hommes (= sujets), dont les relations avec leurs Souverains auraient été l'enjeu politique. Au contraire, si nous nous référons aux *Principes du droit de la guerre*, les guerres, entre les États théocratiques, sont structurellement identiques à des guerres civiles⁷⁵⁶. Il s'ensuit qu'il y a autant de dieux que des peuples dans le monde antique décrit par Rousseau. Il appelle un tel état « Polythéisme »⁷⁵⁷.

À travers la narration de l'ère du « Polythéisme » (§§ 1-6), Rousseau met en cause le défaut de l'État théocratique, à savoir le fanatisme (en ce sens, il suit ce qu'il a écrit dans le brouillon « Le concours de la religion »). Dès le premier paragraphe du chapitre, l'auteur affirme d'un ton ironique que les peuples antiques « firent le raisonnement de Caligula » :

Les hommes n'eurent d'abord d'autres Rois que les Dieux, ni d'autre Gouvernement que le Théocratique. Ils firent raisonnement de Caligula, et alors ils raisonnaient juste.

⁷⁵⁵ Notre Partie IV, ch. 2, notamment, pp. 207-209.

⁷⁵⁶ *Principes du droit de la guerre*, p. 59.

⁷⁵⁷ Rousseau emploie le mot « polythéisme » pour décrire un état où plusieurs nations croient leur propre Dieu tutélaire. Il faut distinguer son usage du nôtre qui signifie un type de religion qui adore plusieurs dieux. Les deux usages signifient un état où il y a plusieurs dieux, mais ils diffèrent sur le niveau de pluralité. Le *Dictionnaire de Trévoux* (6^e éd.) définit le « polythéisme » simplement la « pluralité des Dieux » et il ajoute : « il [= le mot 'polythéisme'] a été introduit depuis peu dans notre Langue » (t. VI, p. 883a).

Rousseau détaille cette thèse dans un fragment :

Puisque ceux qui conduisent les troupeaux, disait Caligula, ne sont pas des bêtes mais des hommes, il faut bien que ceux qui gouvernent les peuples ne soient pas de simples hommes mais des Dieux. Caligula avait raison. Il n'appartient qu'à des bêtes de soumettre leur volonté à celle d'un homme. Philon dans son Ambassade.⁷⁵⁸

Le berger est par sa nature supérieure au troupeau qu'il dirige. Si l'on raisonne par analogie⁷⁵⁹, ce qui dirige le troupeau humain serait, par sa nature, supérieur aux humains. En raisonnant d'une telle manière, un peuple abandonne son libre arbitre. En fait, dès le second chapitre du *Manuscrit de Genève*, Rousseau écrit à la manière baylienne que :

On lui [= à la multitude] fera toujours des Dieux insensés comme elle, auxquels elle sacrifiera de légères commodités pour se livrer en leur honneur à mille passions horribles et destructives. La terre entière regorgerait de sang et le genre humain périrait bientôt si la Philosophie et les lois ne retenaient les fureurs du fanatisme, et si la voix des hommes n'était plus forte que celle des Dieux.⁷⁶⁰

Les Romains ont pu développer (ou altérer) leur système politique, de la république à l'Empire, car ils ont évité le conflit apparent avec les autres divinités vaincues : ils les ont intégrées dans leur propre hiérarchie politique, plus concrètement, sous la volonté de leur Dieu, sans toucher aux lois fondamentales ni aux images divines des vaincus : « Ils laissaient aux vaincus leurs Dieux comme ils leur laissaient leurs lois. Une couronne au Jupiter du capitole était souvent le seul tribut qu'ils imposaient »⁷⁶¹. C'est le rapport entre les Dieux qui est ici l'enjeu, dans le cadre d'un monde qui est « polythéiste ».

⁷⁵⁸ OC III, p. 1435, note 3 pour la page 353, c'est nous qui soulignons.

⁷⁵⁹ Cf. *Contrat social*, I, ch. 2, OC III, p. 353, c'est nous qui soulignons : « Comme un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau, les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, sont aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples. Ainsi raisonnait, au rapport de Philon, l'Empereur Caligula ; concluant assez bien de cette analogie que les rois étaient des Dieux, ou que les peuples étaient des bêtes ». Concernant l'interprétation éclairante et exacte sur « cette analogie », voir également, EL MURR, « Rousseau lecteur du *Politique* de Platon », p. 15.

⁷⁶⁰ *Du contrat social* (1^e version), I, ch. 2, OC III, p. 285.

⁷⁶¹ *Du contrat social*, IV, ch. 8, § 6, OC III, p. 462.

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

Dans le septième paragraphe, en montrant l'exemple de cette politique d'intégration ou d'unification que l'Empire romain a réalisée, Rousseau souligne les motifs d'expansion, de continuité et d'unité (les deux expressions, « à peu près les mêmes partout » et « une seule et même Religion », le résumant bien). Contre ces trois motifs, l'auteur met en avant dans le paragraphe suivant, consacré à la religion de l'homme, c'est-à-dire à l'irruption du christianisme⁷⁶², les motifs opposés de séparation, d'interruption et de dualité (séparer, cesser, division, rebelle, indépendant et usurper, voilà les termes qui méritent d'attirer notre attention).

Paragraphe 7	Paragraphe 8
Enfin les Romains <u>ayant étendu</u> avec leur empire leur culture et leurs Dieux, et ayant souvent <u>eux-mêmes adopté</u> ceux des vaincus en <u>accordant</u> aux uns et aux autres le droit de Cité, les peuples de ce vaste empire se trouvent insensiblement avoir des multitudes de Dieux et de cultes, à peu près <u>les mêmes</u> partout ; et voilà comment le paganisme ne fut enfin dans le monde connu qu' <u>une seule et même</u> Religion.	Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume Spirituel ; ce qui, <u>séparant</u> le système théologique du système politique, fit que l'État <u>cessa d'être un</u> , et causa les <u>divisions intestines</u> qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. Or cette idée nouvelle d'un royaume de l'autre monde <u>n'ayant pu jamais entrer</u> dans la tête des païens, ils regardèrent toujours les Chrétiens comme de vrais <u>rebelles</u> qui, sous une <u>hypocrite</u> soumission, ne cherchaient que le moment de <u>se rendre indépendants</u> et maîtres, et d' <u>usurper</u> adroitement l'autorité qu'ils seignaient de respecter dans leur faiblesse. Telle fut la cause des <u>persécutions</u> .

En un mot, l'ensemble des treize paragraphes (§§ 1-13) est une *narratio* qui décrit le processus historique d'altération conduisant de l'unification du monde polythéiste sous la direction politique de Rome à la séparation divisant ce monde depuis

⁷⁶² *Ibid.*, c'est nous qui soulignons.

l'intérieur sous l'irruption de la religion de l'Évangile, qui apparaît comme un facteur de séparation et de sécessions.

L'APPARITION PUBLIQUE DE JÉSUS : LE COMMENCEMENT DE L'ALTÉRATION DE LA RELIGION

Ce qui doit attirer notre attention ici, c'est le fait qu'après son explication de l'histoire en tant que *continuité* des événements, Rousseau commence à partir du paragraphe 15 un autre type d'explication, qui divise et classe ce que l'on entend par le mot « religion ». Autrement dit, le mode même de l'explication change, pour passer de la continuité et de l'intégration à la division. Il y a un texte symptomatique qui annonce ce changement dès le paragraphe 8. Ce texte commence ainsi :

Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume Spirituel ; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un [...] ⁷⁶³

À travers ce texte, l'auteur prépare plusieurs niveaux de séparation — reprenant le motif classique selon lequel Jésus n'est « point venu mettre la paix ; mais l'épée » ⁷⁶⁴. Dans la composition de ce chapitre, on voit en effet se superposer quatre formes de séparation :

- (1) La séparation du style d'écriture (de la narration à la classification)
- (2) La séparation dans l'histoire (l'arrivée de Jésus a interrompu la continuité historique)
- (3) La séparation dans la constitution politique (l'« unité politique » sera perdue pour toujours)
- (4) La séparation anthropologique (les deux patries dirigées par deux Souverains différents divisent institutionnellement en deux les catholiques : ils seront à la fois sujets de l'Église romaine et d'un État séculier)

Le paragraphe 8 prépare ces quatre niveaux de séparation. Ce paragraphe parle parallèlement des actes publics de Jésus et donc il devrait illustrer ce que l'auteur appellera, dans la partie taxinomique du chapitre, « Religion de l'homme » ou « de l'Évangile ». L'auteur aurait pu détailler préalablement les « faits historiques » concernant cette religion qui sert d'un des pôles fondamentaux de cette partie.

⁷⁶³ *Ibid.*, § 8.

⁷⁶⁴ *Évangile selon Matthieu*, X, v. 34 dans *La Sainte Bible* (éd. Genève).

Toutefois, comme on vient de le voir, Rousseau semble avoir voulu éviter la description concrète des faits historiques relatifs à cette forme de religion. Autrement dit, le rôle de la religion de l'Évangile dans la *narratio* consiste à créer un *vide* dans l'explication historique : elle n'est pas une charnière qui lie les « faits historiques », mais plutôt — selon le terme biblique — elle est une « épée » qui coupe en deux la continuité historique ainsi que les subjectivités.

Rousseau a rédigé l'histoire qui suit l'apparition publique de Jésus (§§ 8-13) en s'appuyant sur sa critique de la religion de l'homme, développée déjà dans le brouillon « Le concours de la religion » (fol. 47 verso, § 3-). Mais, dans la *narratio* de la version définitive, il ne s'agit pas de l'indifférence politique des premiers et vrais chrétiens, qui est le thème essentiel de la critique telle qu'elle était développée dans la manuscrit, mais du *dédoublement de puissance* qu'a produit l'Évangile dans le corps politique. En ce qui concerne le problème de l'indifférence politique, Rousseau ne mentionne, dans la première phrase du paragraphe 8, que le fait que Jésus a prêché l'arrivée du royaume spirituel. Regardons de plus près le texte que nous venons citer :

[1] Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume Spirituel ; ce qui, [2] séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un, et [3] causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. [4] Or cette idée nouvelle d'un royaume de l'autre monde n'ayant pu jamais entrer dans la tête des païens, ils regardèrent toujours les Chrétiens comme de vrais rebelles qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignaient de respecter dans leur faiblesse. Telle fut la cause des persécutions.

Ce texte décrit les trois étapes historiques de l'altération de la religion, à savoir le long processus historique qui commence à partir de l'apparition publique de Jésus ([1]) et qui se termine par la formation du catholicisme romain dirigé par le Pape ([3]). La partie [2] sert de charnière entre ces deux autres en décrivant une gradation causale. Le reste du paragraphe 8 ([4]) décrit le statut de dédoublement intériorisé par les subjectivités chrétiennes. Ce dédoublement est présenté ici comme relevant seulement de l'apparence, de l'hypocrisie, les premiers chrétiens faisant semblant de respecter une autorité politique à l'égard de laquelle ils agissaient réellement en

« vrais rebelles » — mais ce dédoublement d'apparences est en réalité le symptôme d'une division plus fondamentale.

Au point de vue contractualiste, c'est à travers ces multiples processus de séparation que l'on a commencé, selon Rousseau, à mettre en question l'intériorité ou plus précisément la sincérité⁷⁶⁵ des sujets politiques-religieux qui pouvaient agir « sous une hypocrite soumission ». Rousseau parlait, dès le brouillon « Le concours de la religion », de ce problème de la sincérité en critiquant l'indifférence politique des vrais chrétiens (c'était, on l'a vu, l'un des thèmes fondamentaux de l'argument développé dans ce brouillon). Toutefois, Rousseau ne donne aucun exemple *factuel* de cette indifférence ; mais il souligne seulement l'aspect *séditieux* des premiers chrétiens, en tant qu'ils étaient à la fois sujets de l'Empire romain et sujets du « royaume de l'autre monde ». C'est leur *dualité* qui produisait leur image séditeuse : les païens « regardèrent toujours les Chrétiens comme de vrais rebelles qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchaient que le moment de se rendre indépendants et maîtres, et d'usurper adroitement l'autorité qu'ils feignaient de respecter dans leur faiblesse ». Ainsi, Rousseau insiste dans la *narratio* sur le fait que l'Évangile était la cause de la double puissance dans la société civile et terrestre, à la fois au sein des États politiques et des subjectivités individuelles.

Jésus a introduit dans l'histoire humaine un nouveau modèle de religion, à savoir la relation purement spirituelle avec un « Père » *qui videt in abscondito* ; c'est une relation que l'on peut réaliser en se retirant de la vie publique et donc qui ne peut pas être l'objet d'une *narratio* historique : « Et quand tu prieras, disait Jésus, ne sois point comme les hypocrites : car ils aiment prier en se tenant debout, dans les synagogues, et aux coins des rues, afin qu'ils soient vus des hommes [...] Mais toi, quand tu pries, entre dans ton cabinet, et ayant fermé ta porte, prie ton Père qui *est* en secret : et ton Père qui *te* voit en secret, te le rendra à découvert »⁷⁶⁶. Mais ce « vrai culte, écrit Rousseau, qu'il veut de nous, échappa toujours à la multitude »⁷⁶⁷. Il a toujours été difficile pour les chrétiens de rester *seuls* dans leur « cabinet », *in abscondito*, car leur solitude exigeait une institution religieuse qui leur assure une véritable relation avec leur « Père » : ici revient le thème de l'intermédiaire entre les

⁷⁶⁵ Pour la notion de « sincérité », voir le premier chapitre de notre Partie IV, notamment, sa section 3 (p. 196).

⁷⁶⁶ *Évangile selon Matthieu*, VI, v. 5 et seq., dans *La Sainte Bible* (éd. Genève).

⁷⁶⁷ *Du contrat social* (1^e version), I, ch. 2, OC III, p. 285. Cf. *Du contrat social*, IV, ch. 8, § 19, OC III, p. 465.

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

croyants et Dieu. Un texte du Livre IV de l'*Émile* montre bien ce glissement vers l'institutionnalisation d'une foi originellement individuelle :

Je demandais : *quelle est la bonne* [secte religieuse] ? Chacun me répondait : c'est la mienne ; chacun disait : moi seul et mes partisans pensons juste, tous les autres sont dans l'erreur. *Et comment savez-vous que votre secte est la bonne ?* Parce que Dieu l'a dit. Et qui vous dit que Dieu l'a dit ? Mon Pasteur qui le sait bien. Mon Pasteur me dit d'ainsi croire, et ainsi je crois ; il m'assure que tous ceux qui disent autrement que lui mentent, et je ne les écoute pas.⁷⁶⁸

C'est l'aspect spirituel même de la religion de l'Évangile qui est la cause de la religion institutionnelle, à savoir la religion du prêtre dirigée par « un chef visible » (= le Pape⁷⁶⁹) et donc la cause du conflit entre l'État et l'Église. Il s'agit ici de l'altération de la religion, que la partie [2] citée plus haut explique (« ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'État cessa d'être un »).

L'ÉGLISE ROMAINE EN TANT QUE SOCIÉTÉ CIVILE

À travers ce mouvement d'institutionnalisation, la religion de l'homme dégénère en la religion du prêtre, qui n'est plus une religion au sens propre, bien au contraire, puisque c'est en fait une forme de société civile et temporelle⁷⁷⁰. Rousseau commence son explication à partir du paragraphe 9 du chapitre en employant des termes comme « double puissance » (§ 10), « deux puissances » (§ 11 et § 12) ou « deux souverains » (§ 12). Nous avons déjà vu que, d'après les *Principes du droit de la guerre*, ces termes signifient chez Rousseau l'état de guerre⁷⁷¹. La formation du catholicisme romain a été à l'origine de la concurrence entre les sociétés civiles et l'Église, présentée dans le *Contrat social* comme une institution civile que le Pape dirige en tant que souverain ou puissance avec ses magistrats, à savoir les prêtres. Rousseau ajoute au paragraphe 12 une note qui amplifie ce caractère civil du système catholique. En employant sa thèse contractualiste, il y explique que l'Église romaine était un produit du pacte social :

⁷⁶⁸ *Émile*, IV, OC IV, p. 609.

⁷⁶⁹ *Du contrat social* (éd. GF), note 282, p. 241.

⁷⁷⁰ *Du contrat social*, IV, ch. 8, § 29, OC III, p. 476.

⁷⁷¹ *Principes du droit de la guerre*, p. 47.

La communion et l'excommunication sont le pacte social du clergé [...] Tous les prêtres qui communiquent ensemble sont concitoyens, fussent-ils des deux bouts du monde.⁷⁷²

Dans la théorie politique de Rousseau, ce n'est pas le territoire, mais le souverain en tant que « personne morale » qui forme l'essentiel de l'État. Tous les membres qui reçoivent « le *moi* commun » peuvent être concitoyens, alors même qu'ils seraient des habitants « des deux bouts du monde ». Il est tout à fait pertinent, d'après cette thèse rousseauiste, d'expliquer que les deux sociétés civiles, État et Église, sont en état de guerre. Dans un fragment intitulé *Que l'état de guerre naît de l'état social*, Rousseau écrit ainsi :

S'il n'y eut jamais, et qu'il ne puisse y avoir, de véritable guerre entre les particuliers, qui sont donc ceux entre lesquels elle a lieu et qui peuvent s'appeler réellement ennemis ? Je réponds que ce sont les personnes publiques. Et qu'est-ce qu'une personne publique ? Je réponds que c'est cet être moral qu'on appelle souverain, à qui le pacte social a donné l'existence, et dont toutes les volontés portent le nom de lois [...] Si la guerre n'a lieu qu'entre des êtres moraux, on n'en veut point aux hommes, et l'on peut la faire sans ôter la vie à personne.⁷⁷³

Si un État se subordonne aux lois ecclésiastiques, il se met sous la volonté d'un souverain ecclésiastique, et cela ne signifie rien de moins pour lui que l'état d'assujettissement. Alors même que leur opposition « n'a[urait] point d'effet actuel »⁷⁷⁴, d'après la définition rousseauiste, ce rapport serait considéré comme un « état de guerre ». C'est cet « état » qu'indiquent les termes « divisions intestines » employés dans le huitième paragraphe de « De la Religion civile ».

Le caractère civil et temporel de la religion du prêtre a un rôle fondamental dans ce chapitre, car, comme nous le verrons plus tard, c'est par rapport à ce caractère que les deux autres religions gagnent leur statut de modèle religieux. Mais il semble que Rousseau n'avait pas, au début de la rédaction du brouillon, d'idée concrète de ce rapport entre les trois religions. C'est surtout à travers le remaniement de ce

⁷⁷² *Du contrat social*, IV, ch. 8, note * OC III, p. 463.

⁷⁷³ *Que l'état de guerre naît de l'état social*, OC III, p. 608 et seq. [cf. éd. GR, p. 60], c'est nous qui soulignons.

⁷⁷⁴ *Principes du droit de la guerre*, p. 47.

brouillon que l'auteur a trouvé le moyen de les mettre en ordre. Certes, on voit son intention de critiquer l'Église romaine dès le premier feuillet du brouillon (fol. 46 verso, § 3) où il parle de la « 3^e sorte de religion plus bizarre » (qu'il a pensé une fois appeler « Religion catholique »⁷⁷⁵), mais ce paragraphe constituait plutôt une explication complémentaire à l'égard des deux autres religions. En effet, on ne peut pas appliquer à cette « religion plus bizarre » la méthode taxinomique proposée dans le second paragraphe : la classification des religions « par rapport à la société ». Toutefois, Rousseau ne précise pas la « société » qui correspond à la religion du prêtre ; bien plus, en offrant l'exemple de la croisade (fol. 48 verso, § 4)⁷⁷⁶, il lui applique l'explication de la religion du citoyen. Il est fort probable qu'au cours de la rédaction du paragraphe concernant la croisade, l'auteur a trouvé le moyen de développer l'idée de la religion du prêtre en s'appuyant sur le concept de la religion du citoyen : les « Citoyens de l'Église », explique Rousseau en jouant sur l'analogie, « se battaient pour leur pays spirituel ; à le bien prendre ceci rentre dans le paganisme [;] c'est la religion du prêtre »⁷⁷⁷. Mais Rousseau ne précise pas quel est le dieu de la religion du prêtre, qui pourrait se substituer au statut du souverain ; c'est sur ce point-là que les deux religions diffèrent essentiellement. L'auteur a décidé d'expliquer « la Religion catholique » comme un État temporel qui se base sur le système papal qui envoie ses prêtres, missionnaires, dans un autre État contrebalançant et menaçant ainsi sa souveraineté.

Dans la version définitive du chapitre, Rousseau amplifie ce rapport hostile, ou plus précisément cet « état de guerre », en écrivant deux notes qui n'étaient pas dans le brouillon : l'une (la troisième note du chapitre) explique le système ecclésiastique avec des termes issus de sa théorie contractualiste ; l'autre (la dernière note sur « Le mariage des protestants ») précise les « effets civils » de ce système.

À travers le remaniement du brouillon, Rousseau approfondit sa critique contre « la Religion catholique » qui était la religion dominante à son époque : « la loi chrétienne, précise Rousseau à la fin de la *narratio*, est au fond plus nuisible qu'utile à la forte constitution de l'État » (§ 14).

Au point de vue théorique, alors que l'on peut les mettre en parallèle analogiquement, le système ecclésiastique est incompatible avec la thèse contractualiste de

⁷⁷⁵ *Manuscrit de Genève*, fol. 46 verso, § 3, l. 4. Au reste, Rousseau a biffé l'adjectif « catholique » et le remplacer par « des lamas ».

⁷⁷⁶ Nous avons déjà examiné en détail, dans notre chapitre précédent, l'exemple de la croisade. Voir notamment, p. 209.

⁷⁷⁷ *Manuscrit de Genève*, fol. 48 verso, § 4, l. 6 et seq. (dernière étape).

Rousseau, dont l'essentiel est la volonté libre de chaque contractant. Cette incompatibilité repose sur au moins deux raisons : d'abord le catholicisme, forme altérée de la religion de l'Évangile, se base sur la parole du Christ. Ainsi, son but vise à entrer, après la vie temporelle, dans le « Royaume spirituel ». On considère la vie terrestre comme étant inessentielle et donc jetable au cas de nécessité. Cette logique est utile pour l'Église qui demande paradoxalement aux hommes d'agir selon la logique temporelle. Les croisés, par exemple, se « battaient pour son pays Spirituel, qu'elle [= l'Église] avait rendu temporel on ne sait comment ». La partie soulignée, ajoutée dans la version définitive, amplifie le caractère paradoxal et bizarre de « la Religion catholique »

D'autre part, nous pouvons dégager du brouillon le caractère parasite de cette religion. Certes, celle-ci peut exister en tant que *corpus Christi* indépendamment des autres systèmes politiques. Or, Rousseau revient plusieurs fois sur le rôle du prêtre, magistrat et missionnaire qui entre dans un corps politique et installe le système ecclésiastique (voir notamment les deux notes que nous venons de mentionner) à l'intérieur de ce corps politique qu'il va coloniser de l'intérieur. En ce qui concerne les termes « religion du prêtre », non seulement l'auteur les a inventés pour expliquer le catholicisme, mais ces termes mêmes ont été aussi choisis stratégiquement : ils font série avec la « religion du Citoyen » et peuvent en être considérés comme une variation. Cela est évident par la transition de la cinquième ligne du paragraphe 2 au paragraphe 3 du feuillet 46 (verso) ; Rousseau a inventé cette troisième catégorie en changeant « du Citoyen » à « du Prêtre » et il reprend également certains termes qu'il a employés dans le paragraphe 2 pour expliquer la religion du citoyen.

Paragraphe 2 (ll. 5-16)	Paragraphe 3
L'autre [= religion du Citoyen] <renfermée> pour ainsi dire dans <un seul pays> <lui donne ses dieux ⁷⁷⁸ propres et> tutélaires, elle a ses cérémonies[,] ses rites[,] son culte extérieur prescrit par les lois [:] elle restreint <à un	Il y a une <3e> sorte de Religion plus bizarre qui <u>donnant aux <hommes> deux chefs, deux lois[,] deux patries[,] les soumet à des devoirs</u> contradictoires, et les empêche de pouvoir jamais être à la fois pieux et citoyens.

⁷⁷⁸ Dans la version imprimée, Rousseau a ajouté « ses Patrons » après « ses dieux ». Cet ajout semble résonner avec les termes « chefs » du paragraphe 3 et amplifier l'explication analogique concernant la religion du citoyen et celle du prêtre.

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

peuple particulier> <u>les devoirs qu'elle impose.</u> hors de la seule nation qui la suit[,] tout le reste est pour elle infidèle, étranger, barbare [;] elle n'étend les devoirs et les droits de l'h: qu'aussi loin que ses Dieux et ses lois. <u>Telles étaient les Religions</u> de tous les anciens peuples sans aucune exception.	<u>telle est la Religion</u> <des lamas>[,] < <u>telle est</u> > celle des Japonais[,] < <u>telle est</u> le christianisme romain>. On peut appeler celle-ci la Religion du Prêtre.
--	---

Il semble que cette invention conceptuelle montre que la logique de « la Religion catholique » ne peut se former que par rapport à la logique civile de la *polis* : plus concrètement, la religion issue de l'Évangile présente aux hommes une image du monde qui se forme en opérant idéalement une soustraction envers le régime politique de ce monde. « Le christianisme romain » établit son système politique en se basant sur cette logique négative de soustraction. C'est cette idée d'une félicité des hommes *n'appartenant pas* à ce monde, qui a permis à ce « christianisme » de survivre dans l'histoire. Nous pouvons trouver cet aspect soustractif et idéal dans le discours de l'apôtre Paul :

[...] que ceux qui ont une femme, soient comme n'en ayant point : Et ceux qui pleurent, comme s'ils ne pleuraient point : et ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient point dans la joie : et ceux qui achètent, comme s'ils ne possédaient point : Et ce qui usent de ce monde, comme n'en abusant point : car la figure de ce monde passe.⁷⁷⁹

La combinaison des trois éléments (le verbe en subjonctif, la négation « ne » et la conjonction « comme si ») présente la négation idéale du « christianisme romain » (dans le texte original en grec, l'apôtre Paul emploie les termes *ὥς μὴ ᾧσιν*, combinaison de ces trois éléments). En fait, cette logique même ne peut se former sans le régime politique de ce monde sur lequel elle s'appuie. Certes, le système pontifical semble exister indépendamment des autres sociétés civiles, mais en réalité ce système reçoit sa raison d'être par intégration à ces sociétés terrestres. Le rôle des missionnaires (= prêtres) en tant que charnière entre ces deux systèmes politiques

⁷⁷⁹ SAINT PAUL, *I. Épître de S. Paul aux Corinthiens*, ch. 7, vv. 29-31, dans *La Sainte Bible* (éd. Genève).

est fondamental, car sans cet intermédiaire, le catholicisme perdrait à la lettre son fondement. En ce sens, dans le cadre du chapitre « De la Religion civile », le caractère parasite du catholicisme est considéré comme quelque chose d'essentiel. Par ailleurs, selon R. Beiner, Machiavel cherchait pour l'union des pays italiens le moyen de rendre le système pontifical politiquement plus ferme dans ses *Discours sur la première décade de Tite-Live* ou dans son *Prince* (Beiner appelle ce projet de ce Florentin "paganization of Christianity")⁷⁸⁰. Dans le contexte du *Contrat social*, cette solution machiavélienne était au contraire impossible, de par la définition même du « christianisme romain ».

À la fin de la partie historiographique (= *narratio*), les lecteurs de ce chapitre parviennent ainsi au problème posé par la religion la plus altérée — et la plus altérante : celle qui impose le plus de division au sein du corps politique et des subjectivités. Il est probable que ce problème était actuel et réel, non seulement pour l'auteur, mais aussi pour les lecteurs qui connaissaient sûrement l'affaire Távora, déclencheur de l'expulsion de la Compagnie de Jésus du Portugal⁷⁸¹, et qui vivaient à « la veille » de leur anéantissement en France⁷⁸². L'un des rôles importants de la *narratio* consiste à situer ces événements actuels dans le cours historique décrit par Rousseau. C'est après ce positionnement que, en amorçant la partie taxinomique, l'auteur propose aux lecteurs les deux modèles religieux, la « Religion de l'homme et celle du Citoyen », afin de « donner un peu plus de précision aux idées trop vagues de Religion relatives à [son] sujet »⁷⁸³.

3. La partie taxinomique et les deux modèles de la religion

a. L'irréversibilité de l'histoire et la normativité du modèle

Rousseau raconte, dans la *narratio* que nous venons d'analyser, l'histoire d'une altération de la religion. Dans son paragraphe 9, il écrit que « les humbles Chrétiens ont changé de langage, et bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci ». Le verbe

⁷⁸⁰ BEINER, *Civil Religion*, p. 26, p. 28 et p. 35.

⁷⁸¹ Voir notre chapitre précédent, notamment, p. 204.

⁷⁸² *Confessions*, XI, OC I, p. 567.

⁷⁸³ *Contrat social*, IV, ch. 8, § 14, OC III, p. 464.

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

souligné « devenir » désigne donc un changement essentiel ou une altération⁷⁸⁴, de sorte que le christianisme décrit dans ce paragraphe est essentiellement différent de la religion de l'Évangile. Il s'agit de l'origine historique de la religion du prêtre et, jusqu'au paragraphe 13, juste avant la partie conclusive de la *narratio* (§ 14), Rousseau détaille le problème politique de la « double puissance » que cette religion a produite dans une histoire humaine perçue comme irréversible : dans les termes du second *Discours*, Jésus intervient « tout d'un coup »⁷⁸⁵ dans le cours historique et il réoriente sa direction. La religion prêchée par Jésus avait à la fois une pureté et une fragilité qui ont dégénéré et, par conséquent, qui l'ont transformée en une religion du prêtre. C'est une religion que l'on ne peut ni rétablir ni décrire en se basant sur les seuls « faits historiques », du fait de la scission qui sépare son idéal de sa réalisation. Ainsi, l'auteur la présentera, dans la partie taxinomique du chapitre, comme une religion purement idéale, dont on ne peut parler que d'une manière spéculative.

D'autre part, la religion de l'Antiquité est elle aussi une chose qui, dans les termes de l'*Émile*, « n'existe plus, et ne peut plus exister »⁷⁸⁶. Elle était le principe du corps politique avant la séparation entre le « système théologique » et le « système politique ». C'est par rapport à cette unité politique perdue pour toujours que la religion du citoyen gagne son statut paradigmatique et donc peut être considérée comme un modèle religieux. En décrivant une histoire de l'altération de la religion, Rousseau présente deux modèles religieux incompatibles entre eux. Nous avons vu en outre que l'apparition inattendue de Jésus dans l'histoire marque le commencement de ce processus. Il s'agit ici de son irréversibilité (de son impossibilité de rétablir l'état perdu) qui creuse un abîme entre la religion altérée et les deux autres. Ces deux religions sont considérées ici comme étant intactes. Il ne s'agit pas de leur avatar historique, mais de la normativité des deux religions en tant que modèles ; elles doivent leur statut positif, malgré leur inexistence dans les faits historiques du présent de Rousseau, du contraste favorable qu'elles acquièrent en servant de repoussoir contre la religion du prêtre, à savoir la religion altérée et « la plus bizarre ».

⁷⁸⁴ Cf. « altération » (*Du contrat social*, IV, ch. 8, § 1, OC III, p. 460) ; « la gradation naturelle de ses [= des hommes] sentiments » (*Que l'état de guerre naît de l'état social*, OC III, p. 612).

⁷⁸⁵ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1^e partie, OC III, p. 164. Pour les termes « tout d'un coup » issus de Buffon, voir l'article de Masashi FUCHIDA, « Sur le concept d'origine dans les idées historiques chez Rousseau » (en japonais), notamment, p. 14 et seq.

⁷⁸⁶ *Émile*, I, OC IV, p. 250.

Nous pouvons redéfinir cette inexistence des deux religions paradigmatiques comme étant *cachée* aux yeux des gens qui vivent dans l'hégémonie de la religion du prêtre et qui connaissent la distinction entre le système politique et le système théologique. Mais c'est cette distinction même qui sert d'indice de la possibilité de ce qui est caché. Le chapitre « De la Religion civile » permet aux hommes de supposer la religion du citoyen et celle de l'homme comme des possibilités, au moins théoriques : l'une comme système purement théologique et l'autre comme unité parfaite des deux systèmes. Les deux modèles sont deux centres de gravité qui se cachent derrière la religion dominante et questionnent son authenticité ; cette oscillation se communique au cœur des croyants dormant dans leur foyer paisible. Rousseau pratique ici ce que Yannick Séité appelle « une écriture de l'éveil du lecteur »⁷⁸⁷.

Les deux religions distinguées dans ce chapitre opèrent donc, en quelque sorte, comme des agents cachés et c'est dans cette mesure que nous pouvons les considérer comme modèles religieux. Or, rappelons à nouveau que c'est à travers la narration d'une histoire d'altération que ces religions obtiennent leur statut paradigmatique. En insérant la *narratio* avant la partie taxinomique, Rousseau a replacé les trois religions dans un rapport plus dynamique que ne l'avait fait leur simple juxtaposition dans le brouillon. Dans la version définitive, l'auteur a bien rendu compte de l'aspect *normatif* des deux religions, qui n'existent plus après la formation de « la Religion catholique » — et sur ce point-là que les deux versions diffèrent fondamentalement.

b. Contraste amplifié entre les deux modèles religieux

Concernant la partie taxinomique, le contraste entre la religion du citoyen et celle de l'homme est devenu plus vif que dans le brouillon. Par exemple, dans la version antérieure, la critique de Rousseau contre la religion de l'homme visait surtout l'indifférence politique que l'Évangile produit. C'était le défaut essentiel qui la rendait incompatible avec celle du citoyen. Au cours du remaniement, l'auteur a modifié certains textes concernant la religion de l'homme. Par rapport à notre sujet, les phrases ajoutées dans le paragraphe 15 et 21 méritent particulièrement d'attirer notre attention ; en effet, Rousseau y critique la thèse du droit naturel, plus concrètement, celle de la sociabilité naturelle qu'il avait déjà attaquée dans le second chapitre du *Manuscrit de Genève*. Cette critique ajoutée amplifie le « caractère aso-

⁷⁸⁷ SÉITÉ, « Rousseau : penser et faire penser » dans *AJRR* 46 (2005), p. 65.

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

cial »⁷⁸⁸ et donc nuisible de la religion de l'homme. Pour amplifier ce ton critique (et ironique), l'auteur a ajouté dans le paragraphe 15 la phrase « et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel » :

La première [= religion de l'homme], sans Temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu Suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple Religion de l'Évangile, le vrai Théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel⁷⁸⁹.

Il est évident que la partie soulignée a été choisie par démarquage des termes « droit divin civil ou positif » (religion du citoyen). Mais nous nous intéresserons plutôt au fait que « le droit divin naturel » était un concept fondamental pour la thèse de la société générale du genre humain que Rousseau a essayé de réfuter dans le second chapitre du *Manuscrit de Genève* (supprimé dans la version définitive).

Comme nous l'avons examiné dans le chapitre 2 de notre Partie III⁷⁹⁰, dans son article « Droit naturel » de l'*Encyclopédie*, Diderot avait lié ce concept à la « volonté générale » de chaque individu en tant que composant du genre humain. Selon Diderot, cette volonté sociable « est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui »⁷⁹¹. Nous avons déjà vu qu'il s'agit de la sociabilité naturelle de l'homme. Par contre, aux yeux de Rousseau, Diderot n'a pas répondu, dans son explication, au problème du pouvoir normatif du droit (le pouvoir qui contraint les comportements de l'homme), autrement dit, au problème de l'obligation légale⁷⁹². La « société générale », aux yeux de Rousseau, n'est qu'« une chimère » qui n'« exist[e pas] ailleurs que dans les systèmes des Philosophes »⁷⁹³, et donc cette notion est complètement inutile pour donner une explication pertinente au problème de l'obligation légale. Dans ce contexte, les termes « société générale » ne signifient rien de plus que le fait que les hommes sont tous les « enfants du même Dieu » qui « se recon-

⁷⁸⁸ TOUCHEFEU, *op. cit.*, p. 244.

⁷⁸⁹ *Du contrat social*, IV, ch. 8, § 15, OC III, p. 464 (nous avons souligné la partie ajoutée).

⁷⁹⁰ Voir notamment, sa section 2 « L'analyse de l'article 'DROIT NATUREL' ».

⁷⁹¹ *Enc.*, t. V, p. 116b.

⁷⁹² Voir le chapitre 3 de notre Partie III, notamment sa section 1 « Qu'est-ce qui contraint le libre arbitre ».

⁷⁹³ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 2, OC III, p. 284 (fol. 5 recto).

naissent tous pour frères »⁷⁹⁴. On voit tout de suite qu'une telle explication de la fraternité (ou de l'humanité, si l'on veut) relève de l'ironie. Le passage suivant confirme bien cette tonalité qui, si elle ne songe sans doute pas à se moquer de l'idéal de fraternité humaine, se montre toutefois consciente de son caractère profondément irréaliste :

Mais les notions sublimes du Dieu des Sages, les douces lois de la fraternité qu'il nous impose, les vertus sociales des âmes pures, qui sont le vrai culte qu'il veut de nous, échapperont toujours à la multitude.⁷⁹⁵

En un mot, Rousseau a ajouté les termes « droit divin naturel » dans la version définitive afin d'amplifier l'inutilité de ce concept dans le contexte politique, ou plus précisément légal.

Depuis son second *Discours*⁷⁹⁶, l'idée de la sociabilité naturelle a toujours été quelque chose de suspect aux yeux du citoyen de Genève. L'intensité de sa critique est devenue plus forte après le débat avec ce qu'il appelle « ligue » de Diderot. Dans le second chapitre du *Manuscrit de Genève*, abandonné finalement, « Rousseau a été amené, précise R. Derathé, à traiter plus à fond la question [...] Comme Rousseau conclut en disant qu'il n'y a point 'de société naturelle et générale entre les hommes', il est clair que nous nous trouvons en présence d'une réfutation de la théorie de la sociabilité naturelle »⁷⁹⁷. Les répercussions de ce débat se retrouvent jusque dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*. Certes, dans le verso du feuillet 47 (§ 3), Rousseau montre quand même sa sympathie envers l'idée de « droit naturel », mais il l'abandonne complètement dans la version définitive (nous avons mis en gras les différences) :

Brouillon (dernière étape)	Version définitive
Cependant cette même religion n'ayant nulle relation particulière à la constitution de l'État laisse aux lois politiques et civiles <u>la seule force que</u>	Mais cette Religion n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique laisse aux lois la seule force qu' elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter

⁷⁹⁴ *Du contrat social*, IV, ch. 8, OC III, p. 465.

⁷⁹⁵ *Du contrat social* (1^e version), I, ch. 2, OC III, p. 285 (fol. 7 recto).

⁷⁹⁶ *Sur l'origine de l'inégalité*, Préface, OC III, p. 126.

⁷⁹⁷ DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, p. 144.

<p><u>leur donne le droit naturel</u> sans leur ajouter aucune autre ; et par là un des plus grand[s] soutien[s] de la société reste sans effet dans l'État.</p>	<p>aucune autre, et par là un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus ; loin d'attacher les cœurs des Citoyens à l'État, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social.</p>
---	--

La partie soulignée à gauche nous montre que Rousseau admettait (au moins en surface) l'utilité du « droit naturel » par rapport au droit politique. Par contre, dans la version définitive, il ne parle pas de ce rapport mutuel de ces deux sortes de droit et il développe plutôt son argument dans le seul cadre du droit politique. En enter- rant ainsi la thèse du droit naturel (notamment celle de la sociabilité naturelle), l'auteur précise ce qui constitue le problème plus crucial de la religion de l'homme, à savoir l'indifférence politique que nous avons déjà mentionnée plusieurs fois. On sait au reste que la dernière phrase de la version définitive (« je ne connais rien de plus contraire à l'esprit social ») « a suscité, selon Derathé, le plus de protestations et de polémiques »⁷⁹⁸. L'enjeu de cette partie ajoutée consiste dans le fait que, loin de susciter l'amour fraternel entre les hommes en tant qu'« enfants du même Dieu », en plein accord avec le droit naturel et une sociabilité supposée spontanée entre les humains, cette religion formerait — au sein des réalités politiques dont témoignent les « faits historiques » — une relation exclusive et absolue entre chaque individu et son Père au Ciel, qui serait le ferment de divisions, voire de dis- solution sociales.

Dans cet avant-dernier chapitre du *Contrat social*, Rousseau insiste donc sur le caractère asocial qui se trouve, selon lui, au cœur même de la structure de la reli- gion de l'homme. Il explique que la *relation* même avec Dieu dans le monde spirituel est un état dans lequel on néglige ou rejette le souci du prochain et du bien commun (terrestre). Autrement dit, cette relation pousse à une position de retraite envers la société. Le passage suivant de l'Évangile nous montre la primauté accor- dée à la volonté divine, que Rousseau met en cause :

⁷⁹⁸ Note 1 pour la page 465, *OC* III, p. 1503.

Qui aime père ou mère plus que moi, n'est pas digne de moi : ou qui aime fils ou fille plus que moi, n'est pas digne de moi.⁷⁹⁹

Dans le contexte de l'Évangile, amplifier les attributs de Dieu en tant qu'objet de foi, c'est renforcer la force d'attraction qui entraîne l'homme au Ciel, et c'est le détacher de ses attachements terrestres, familiaux et sociaux. Par exemple, une partie de la « profession de foi » de la religion civile est composée par une liste des attributs de Dieu ; la combinaison de cette énumération avec le dogme de « la vie à venir » est nuisible au contrat social rousseauiste pour lequel « l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme »⁸⁰⁰.

4. La « Religion civile » ou les « sentiments de sociabilité »

a. La contradiction dans la « profession de foi purement civile »

Ce problème du credo civil rejoint deux problèmes que nous avons dégagés dans notre chapitre précédent consacré à l'analyse du brouillon « Le concours de la religion ». Dans un premier temps, Rousseau a rejeté les puissances intermédiaires, à savoir les systèmes administratifs de la religion, pour soutenir la relation directe entre Dieu et les individus. Par conséquent, la religion civile dans la version définitive est devenue quelque chose de très abstrait. C'est précisément pour rendre plus concrète et plus institutionnalisée cette religion civile que Rousseau ressent ici le besoin de présenter une « profession de foi purement civile ». Dans un deuxième temps, nous avons vu⁸⁰¹ que le credo de la religion civile rousseauiste est un composé des trois éléments dont deux sont incompatibles entre eux. Il s'agit ici de « la vie à venir », dogme issu de la religion de l'homme, et de la « sainteté du contrat social et de la loi », dogme issu de la religion du citoyen. La partie taxinomique qu'on vient d'analyser prépare le contexte pour lire la partie qui la suit, à savoir la proposition du credo civil ; c'est dans ce contexte que l'incompatibilité devient encore plus nette.

Cette opposition des deux dogmes est amplifiée par le troisième élément : « l'existence de la Divinité ». En effet, c'est par l'idée « de la Divinité » que « la vie

⁷⁹⁹ *Évangile selon Saint Matthieu*, ch. 10, v. 37, dans *La Sainte Bible* (éd. Genève).

⁸⁰⁰ *Du contrat social*, II, ch. 2, OC III, p. 373, c'est nous qui soulignons.

⁸⁰¹ Voir notre chapitre précédent, notamment, pp. 221-223.

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

à venir » quitte le statut d'un simple monde parallèle et gagne celui du *véritable* but de l'homme. Par conséquent, ce monde, « vallée de misère » (§ 26), devient illusoire, un simple point de passage pour l'autre monde réel : « la figure de ce monde passe », disait l'apôtre⁸⁰². D'autre part, par la combinaison de l'idée « de la Divinité » et de l'autre dogme, celui de l'État, chose terrestre, tendra à instaurer un régime politique théocratique se prévalant d'une autorité divine, comme Rousseau l'a décrit dans la *narratio* en tirant l'exemple des *Juges*⁸⁰³. On voit bien que les produits de ces deux combinaisons correspondent parfaitement aux défauts des deux modèles religieux, que l'auteur a critiqués dans les deux premiers tiers du chapitre. Au reste, Rousseau réutilise, dans ce chapitre, la dernière étape du brouillon en ne lui donnant aucun changement :

L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, sainteté du Contrat social et des Lois, voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul ; c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.⁸⁰⁴

Toute notre analyse s'est efforcée de montrer que, telle qu'elle apparaît dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, la « profession de foi purement civile » est un composé d'éléments contradictoires. Nous pouvons, peut-être, l'expliquer, comme Ghislain Waterlot l'a fait, en employant l'analogie de la « synchrèse chimique » qui fait apparaître de « nouvelles mixtions »⁸⁰⁵. En outre, on ne peut pas *prouver* la pertinence ou la vérité de chaque dogme, puisqu'il est une expression de la croyance, et la raison ultime de la justification est donc vouée à échapper au discours argumentatif. La tension vient de ce que, d'un côté, « la Divinité » est considérée normalement comme bonté absolue alors que, d'autre part, le « Contrat social », au moins dans le cadre contractualiste, est la vraie source de la justice. L'auteur lui-même répond au problème de l'impossible justification :

⁸⁰² Cf. TOUCHEFEU, *op. cit.*, p. 575 : « Lorsque Jean-Jacques s'attache d'ailleurs à définir ces dogmes de sociabilité [= « profession de foi purement civile »], il demeure très concis : [Touchefeu cite la liste des dogmes de religion civile] Le mouvement même de cette brève énumération ne nous dirige pas vers le ciel : l'essentiel est ici de convaincre tous les citoyens de 'la sainteté du Contract social et des Loix' ». Touchefeu ne développe pas davantage son commentaire.

⁸⁰³ Voir *supra*, p. 238.

⁸⁰⁴ *Du contrat social*, IV, ch. 8, § 33, OC III, p. 469 et seq.

⁸⁰⁵ WATERLOT, *Rousseau : Religion et politique*, p. 90. Cf. *Institutions chimiques*, éd. Van Staen, 2^{de} partie, l. IV, ch. 2, p. 312. Cf. p. 295.

Les dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explication ni commentaires.⁸⁰⁶

Ces dogmes sont des « vérités primitives »⁸⁰⁷ que nous avons traitées dans le chapitre 1 de notre première Partie (notamment sa section 1)⁸⁰⁸ : ils relèvent de l'« évidence » ; ils se situent hors de la « démonstration »⁸⁰⁹ ou plus précisément du raisonnement pratique ; ils servent plutôt de majeure, et ainsi déterminent comme moteurs affectifs le comportement de l'individu. En fait, Rousseau a gardé le mot « sentiments » qu'il avait employé dans le brouillon pour préciser le sens des termes « les articles » de la religion civile. Voici sa version définitive :

Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de Religion,

⁸⁰⁶ *Ibid.*, c'est nous qui soulignons. Pour les termes « sans explication ni commentaires », voir : BACHOFEN, « La religion civile selon Rousseau : une théologie politique négative » dans *La théologie politique de Rousseau* (p. 56 et seq.) : « Quant aux autres dogmes [= « dogmes positifs »], s'ils sont 'simples' et 'indiscutables', ce n'est pas tant parce qu'il faudrait aux citoyens des dogmes théologiquement vrais [...] C'est bien plutôt parce que leur caractère simple et évident [...] les rend difficilement discutables, et qu'ils n'offrent donc guère prise aux querelles théologiques et la prétention, que chacun dispute aux autres, au monopole interprétatif, prétention qui se nourrit de l'existence de mystères impénétrables. C'est pourquoi [...] les dogmes de la 'profession de foi purement civile' doivent être non seulement 'simples', mais surtout 'énoncés sans explications ni commentaires' » ; WATERLOT, « Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans religion » dans *op. cit.* (p. 84) : « Les commentaires et les explications sont l'affaire des religions particulières, qui doivent désormais se tolérer toutes, et consentir réciproquement à tous les développements théologiques, tant qu'aucun d'entre eux n'est contraire au noyau de la religion naturelle, fondé sur la raison étayée par la voix de la conscience, que l'on retrouve dans la religion civile ». Voir également, GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 252 ; MASSON, *La religion du Jean-Jacques Rousseau*, Deuxième Partie, ch. V, notamment, p. 184 et seq. ; BERTRAM, « Toleration and Pluralism » in *Rousseau and l'Infâme*, p. 148 ; TROUSSON, « Tolérance et fanatisme » in *op. cit.*, p. 59

⁸⁰⁷ *Lettres morales*, Lettre 2, OC IV, p. 1090. Voir notamment, la note marginale de Rousseau à la *Lettre de Thrasybule* (MASSON, *La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*, p. 273, note 2) : « Au fond, tout dans les connaissances humaines se rapporte au sentiment intérieur comme à son principe, puisque nous n'avons nulle autre démonstration des vérités primitives appelées axiomes, desquelles découlent toutes les autres, que ce sentiment même ».

⁸⁰⁸ Voir notamment, pp. 23-30.

⁸⁰⁹ La note marginale de Rousseau à la *Lettre de Thrasybule*, *loc. cit.*

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

mais comme sentiments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidèle.⁸¹⁰

Nous atteignons au point où tout le travail interprétatif mis en place par nos parties précédentes se noue autour du rôle de la contradiction dans une articulation très fine qu'opère ici Rousseau entre religion et politique. En substituant aux « dogmes de Religion » des « sentiments de sociabilité », il semble opérer un mouvement très généralement partagé par ses contemporains et (anciens) amis philosophes : liquider le religieux pour le dissoudre dans des institutions socio-politiques « laïques » (à savoir non-religieuses). Ce serait oublier que, contrairement à ses contemporains convaincus par les thèses de Bayle sur la possibilité (théorique) d'une société civile bien ordonnée composée d'« athées vertueux », Rousseau a mis sa première écriture de l'avant-dernier chapitre du *Contrat social* sous les auspices d'une affirmation péremptoire : « Sitôt que les h[ommes] vivent en société il faut une Religion qui les y maintienne. Jamais peuple n'a subsisté ni subsistera sans Religion et si on ne lui en donnait point, de lui-même il s'en ferait une ou serait bientôt détruit »⁸¹¹. Contrairement à ses contemporains athées, Rousseau ne peut se contenter de se reposer ni sur la vertu inhérente à une sociabilité naturelle (spontanée) à laquelle il ne croit pas, ni sur la construction d'un État laïque qui permettrait à un peuple, même dans un avenir lointain, de subsister sans religion.

Toutes nos analyses précédentes convergent donc à montrer, d'une part, que la partie narrative du chapitre « De la Religion civile » confirme l'impossibilité qu'un peuple subsiste sans religion et, d'autre part, que la partie taxinomique met à jour la contradiction centrale entre deux principes d'organisation social (la religion du citoyen et la religion de l'homme), à la fois insatisfaisants s'ils sont pris séparément et apparemment incompatibles entre eux — cette contradiction tendant à produire la pire des solutions en ce troisième terme qu'est la religion du prêtre, décrite comme la religion la plus altérée. La « profession de foi purement civile », dans son intitulé même, condense cette contradiction : elle se veut « purement civile » pour échapper aux institutions de la religion, mais elle ne peut constituer qu'une « profession de foi », exprimant une évidence à localiser dans la raison humaine (discursive, logique, argumentative). En appuyant cette « profession de foi purement civile » sur des « sentiments de sociabilité » plutôt que sur des « dogmes de Religion », Rous-

⁸¹⁰ *Du contrat social*, IV, ch. 8, OC III, p. 468, c'est nous qui soulignons. Cf. *Du contrat social* (1^e version), OC III, p. 340 (fol. 49 verso, § 4, ll. 1-5).

⁸¹¹ *Du contrat social* (1^e version), OC III, p. 336 (éd. GR, p. 93).

seau opère le dernier nouage qui nous permet de faire aboutir notre analyse sur un processus d'*intériorisation* de la contradiction dont la religion est l'opérateur nécessaire.

Comme nous l'avons expliqué dans le premier chapitre de cette Partie⁸¹², le terme « sentiments » peut être entendu de deux façons : soit comme des mouvements psychiques issus de la « conscience » rousseauiste, décrite figurément comme un centre de gravité⁸¹³, soit comme des opinions qui sont en conformité « avec ce qu'on croit intérieurement »⁸¹⁴. Cette dualité de sens rend le terme « sentiments » parfaitement adéquat pour approfondir la notion d'« articles » en tant que « vérités primitives ». Le citoyen qui affirme ce credo civil, étant entraîné par deux centres de gravité contradictoires, perdra, en termes lockéennes, son « identité personnelle »⁸¹⁵. Chaque citoyen est obligé d'aimer, *à la fois*, les devoirs civils (l'amour appelé « esprit social »⁸¹⁶) et les « choses du Ciel » liées avec l'idée de Dieu⁸¹⁷, de sorte qu'il sera

⁸¹² Voir notamment, p. 195 et seq.

⁸¹³ Voir le premier chapitre de notre première Partie, notamment sa section 3 (pp. 30-34).

⁸¹⁴ Pour les termes « conformité avec ce qu'on croit intérieurement », voir notamment, le premier chapitre de notre Partie IV, notamment sa section 3 (p. 196).

⁸¹⁵ Voir le chapitre 2 de notre première Partie, notamment sa section 1.

⁸¹⁶ *Du contrat social*, IV, ch. 8, § 21, OC III, p. 465. GUÉNARD, « 'Esprit social' et 'choses du ciel' » dans *La théologie politique de Rousseau* (p. 22 et p. 26.) : « ce que Rousseau appelle 'l'esprit social' c'est-à-dire précisément la capacité à reconnaître leur bien-fondé » et « la vertu est [...] constitutive de l'esprit social. De même, elle favorise la *sociabilité*, comprise comme disposition à aimer ses semblables. La sociabilité est le second élément de l'esprit social ».

⁸¹⁷ La religion civile est un système politique dont le Souverain fixe les « articles » et ceux-ci ne doivent pas dépasser l'ordre politique. Cependant, les dogmes portant sur les « choses du Ciel » se réfèrent par définition à ce qui est antérieur à la formation de l'État et, donc, transcendent l'ordre humain. Ces dogmes révèlent aux citoyens un critère de justice au-delà du droit politique en tant qu'expression ou « déclaration » (*Du contrat social*, IV, ch. 7, OC III, p. 441) de la volonté du Souverain, conçue comme un « moi commun » (I, ch. 6, p. 361) du peuple. Comme l'écrit F. Guénard, « la sainteté du contrat social et des lois ne peut être dérivée de l'existence de la Divinité : il ne s'agit nullement d'affirmer comme les législateurs des premiers temps, que c'est Dieu qui pose les lois. Ce serait évidemment retomber dans la théocratie et l'hétéronomie. Ce qui signifie que la sainteté du contrat social et des lois ne peut nullement se déduire des premiers articles, qui forment eux-mêmes une chaîne de déductions à partir de l'existence de Dieu : la vie à venir, le bonheur des justes et le châtement des méchants se déduisent des attributs de la divinité, mais la sainteté du contrat social et des lois ne s'en déduit pas si l'on veut éviter de retomber dans un régime théocratique » (GUÉNARD, *art. cit.*, p. 34, c'est nous qui soulignons). Il faut donc distinguer la « sainteté » politique et la « Divinité » ; il y a également une sorte de rupture dans la composition de la religion civile même. Guénard a bien démontré que les deux éléments indépendants entre eux composent la religion civile.

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

dans une sorte de « dilemme »⁸¹⁸. Concernant le problème de l'auto-contradiction entraînée par ce dilemme, l'explication de F. Guénard est éclairante :

Soit le cérémonial mène à la superstition, le national au fanatisme et à l'intolérance ; soit le cérémonial est épuré au point que la religion s'établit dans un face à face entre la conscience et Dieu, mais alors le risque est de tomber dans l'indifférence. Autrement dit, l'esprit social et les choses du ciel semblent définitivement s'exclure. Si la religion favorise l'esprit social, c'est qu'elle est fautive ; si elle est vraie, elle est pour les liens communautaires une condition d'impossibilité.⁸¹⁹

Dans notre chapitre précédent, nous avons appelé ce problème de la contradiction *aporie de la religion civile rousseauiste*, « étrange religion, sans rites propres, sans dogmes véritables, presque sans Dieu »⁸²⁰. En conclusion de ce chapitre, nous avons posé la question suivante : cette aporie est-elle résolue dans la version définitive ? La réponse est « non ». En outre, en abandonnant les explications portant sur les institutions administratives concernant la religion civile, Rousseau a rendu le chapitre plus abstrait et, en y ajoutant une *narratio* (l'histoire de la religion) soigneusement composée, la structure aporétique est devenue plus nette. En un mot, loin de résoudre les problèmes, le remaniement du brouillon a — apparemment — aggravé le cas de cette aporie.

b. Ce que signifient les « sentiments de sociabilité »

Toute l'analyse proposée ici tend donc à montrer que la religion civile rousseauiste peut être entendue comme un système politique qui génère un conflit *interne* dans chaque citoyen. Cette interprétation pose une question : comment entendons-nous les rapports d'un citoyen affirmant un tel credo civil avec ses concitoyens, ou plus généralement avec ses semblables ? Doit-il faire prévaloir l'amour des « choses du Ciel » sur l'« esprit social », ou plutôt au contraire ? Terminons notre chapitre et notre travail en répondant à cette question.

Certes, Rousseau donne aux lecteurs une explication aporétique dans l'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, et notre lecture a montré que l'auteur y amplifie,

⁸¹⁸ GUÉNARD, *art. cit.*, p. 30.

⁸¹⁹ *Ibid.*

⁸²⁰ *Art. cit.*, p. 34.

à travers le remaniement de son brouillon, ce caractère contradictoire. Toutefois, ce caractère même nous indiquera que la religion civile rousseauiste n'est pas un simple dispositif politique pour les « Gouverneurs »⁸²¹ qui veulent un peuple fidèle, commode à leur règne et parfois aveugle. L'auteur affirme qu'« il importe bien à l'État que chaque Citoyen ait une Religion qui lui fasse aimer ses devoirs »⁸²² ; comme le précise Bernardi, la religion civile suscitera « dans chacun de ses membres, comme citoyens c'est-à-dire comme ses membres actifs, les affects de cohésion sans lesquels ils ne verront dans 'la personne morale qui constitue l'État' qu'un 'être de raison parce que ce n'est pas un homme' (Livre I, ch. 7, p. 363) »⁸²³.

Après notre lecture de « De la Religion civile », nous pouvons nous demander de quel mouvement psychique il s'agit dans l'explication aporétique de Rousseau. C'est le concept de « conscience », déclencheur de la « contradiction avec [soi]-même »⁸²⁴, qui nous donne un indice pour répondre à cette question. Les deux mouvements psychiques (ou les deux « affects », si l'on veut) suscités par les dogmes de la religion civile correspondent à ce que la « conscience » produit dans un individu. La religion civile, ou plus précisément sa « profession de foi », peut être considérée comme un dispositif politique qui renforce l'action de « conscience » — c'est ce que nous avons appelé « un art de faire penser ».

En ce sens, la religion civile est un système fondamental pour la thèse contractualiste développée dans le *Contrat social*. Elle conditionne la formation (ou la supposition⁸²⁵) de la « volonté générale », à travers la délibération privée antérieure à la délibération collective⁸²⁶. Il s'agit ici du conflit interne qui rend possible le rapport de corrélation entre la « volonté générale » et la « volonté particulière ». Professer les « dogmes positifs » de la « profession de foi purement civile » est un acte qui suscite deux amours essentiellement différents, parfois *contradictaires*, mais *tous deux indispensables* ; les tensions entre ces deux amours précèdent et rendent possible la formation des volontés.

⁸²¹ *Du contrat social*, III, ch. 1, OC III, p. 396.

⁸²² *Op. cit.*, IV, ch. 8, p. 468, c'est nous qui soulignons.

⁸²³ BERNARDI, «Rousseau et la généalogie du concept d'opinion publique» in *Jean-Jacques Rousseau en 2012: Puisqu'enfin mon nom doit vivre*, p. 124.

⁸²⁴ *Émile*, II, OC IV, p. 334, note *. Concernant les termes « contradiction avec lui-même », voir le chapitre 1 de notre Partie IV, notamment sa section 1 (p. 178 et seq.).

⁸²⁵ Pour la notion de « supposition », voir le chapitre 1 de notre Partie IV, notamment sa section 2 (pp. 188-190).

⁸²⁶ Concernant la distinction entre les deux délibérations, voir le chapitre 1 de notre Partie IV, notamment sa section 2 (pp. 186 et seq.).

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

Cela signifie que chaque citoyen doit former sa volonté sous les deux regards de la justice divine et de la loi humaine, comme Axa, vierge de Silo qui s'est résolue à se sacrifier pour sa nation⁸²⁷ : d'une part, le regard de Dieu, intériorisé grâce à la relation immédiate introduite par le christianisme, et, d'autre part, celui du « moi commun », du Souverain, supposé lui aussi *dans* le citoyen lui-même, en tant qu'il fait partie de ce Souverain. La profession de foi des dogmes prépare ainsi la disposition interne de chaque individu qui va aborder la délibération collective pour la formation publique de la volonté générale. C'est par ce mouvement-là que l'individu devient véritablement un élément composant de la société civile : autrement dit, il devient *sociable*.

C'est toutefois une « sociabilité » bien différente de celle du Philosophe, qui se réalise naturellement dans chaque individu comme « un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions »⁸²⁸. Les « articles » de la religion civile ne sont donc pas de simples « dogmes de Religion », mais précisément des « sentiments de sociabilité ». Ce sont des sentiments *constitutivement clivés* par une sociabilité reposant de façon nécessaire sur un double amour et un double respect, potentiellement contradictoires entre eux, envers ce que nous ordonne l'État et ce que nous enjoint Dieu.

Certes, la religion civile est un système politique, c'est-à-dire un artifice qui soutient le contrat social. Cependant, « la Divinité » indiquée par son dogme peut-elle être entendue comme un instrument politique ? Est-ce que le peuple, en tant que Souverain qui peut « fixer les articles », peut croire sincèrement en une « Divinité » qui ne soit qu'un produit de la raison politique ? Nous pourrions à la rigueur accorder cet aspect instrumental dans son rapport corrélatif avec le dogme de « la vie à venir ». Mais la notion même de « vie à venir », qui semble garantir la félicité grâce à « l'existence de la Divinité », ne dérive pas chez Rousseau de l'idée de dédommagement pour les bons souffrant dans cette vie : elle émane plutôt de la définition même de Dieu, comme étant la « source » de la justice⁸²⁹ et le fondateur de l'ordre. Rousseau écrit ainsi dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*⁸³⁰ :

⁸²⁷ Voir notre chapitre 1 de la Partie I, notamment sa section 7.

⁸²⁸ *Enc.*, t. V, p. 116b.

⁸²⁹ *Du contrat social*, II, ch. 6, OC III, p. 378.

⁸³⁰ Cf. GOUHIER, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, p. 251 : « Cette 'profession de foi' [qui se trouve dans la première Lettre des *Lettres morales*], on le sait, est une ébauche de celle que prononcera le Vicaire savoyard. Mais la 'profession de foi civile' ne sera pas oubliée : on la retrouvera dans le dernier chapitre [sic] du *Contrat social*. Inutile d'ajouter que la même foi est professée ici et là. Les différences sont de point de

[I]ls [= les bons] ont souffert pourtant dans cette vie, ils seront donc dédommagés dans un autre. Ce sentiment est moins fondé sur le mérite de l'homme que sur la notion de bonté qui me semble inséparable de l'essence divine. Je ne fais que supposer les lois de l'ordre observées [par Dieu lui-même] et Dieu constant à lui-même.⁸³¹

La « source » de la justice est indépendante de la vertu humaine qui se base traditionnellement sur la logique du « mérite ». Or, chez Rousseau, la vie à venir n'existe pas pour la récompense, à savoir pour la félicité des humains qui méritent d'y entrer, mais pour « les lois de l'ordre observées [par Dieu lui-même] » et donc pour « Dieu constant à lui-même ». Dans un tel cadre, il existe un risque que l'importance du dogme relatif à « l'existence de la Divinité » puisse surpasser celle du dogme concernant « la sainteté du Contrat social et des Lois » qui le suit. Le chapitre « De la Religion civile », centré sur la question du statut de « la Divinité » est le seul endroit, dans le *Contrat social*, où l'on doit envisager ce risque d'une domination du théologique sur le politique (pour les autres chapitres portant sur des thèmes politiques ou moraux⁸³², on peut distinguer nettement l'ordre religieux de l'ordre politique).

C'est ici que nous rejoignons la première question posée ci-dessus. Si « la notion de bonté » est « inséparable de l'essence divine » et, par ailleurs, si Dieu seul est la « source » de la justice, le dogme relatif à « l'existence de la Divinité » révèle au peuple ce qui transcende la « sainteté du Contrat social et des Lois », voire l'autorité de la « volonté générale ». Certes, comme F. Guénard l'explique, « la religion civile n'institue aucune cérémonie particulière. Autrement dit, il ne s'agit nullement, comme dans les religions nationales, de regrouper les citoyens dans des pratiques rituelles communes »⁸³³ devant un Dieu rendu sensible. Mais, alors qu'un Dieu insensible n'aurait pas *prima facie* d'influence considérable sur la vie des citoyens, la profession, c'est-à-dire, l'acte de rappeler chaque dogme, fait entrer inévitablement

vue. C'est bien pourquoi les idées du Vicaire n'introduisent aucune contradiction dans la doctrine politique du *Contrat* et, d'autre part, la religion civile du *Contrat* est parfaitement accordée à la religion naturelle du Vicaire ».

⁸³¹ *Émile*, IV, OC IV, p. 591, c'est nous qui soulignons.

⁸³² Il s'agit du chapitre 3 du Livre II que nous avons analysé attentivement dans le premier chapitre de notre Partie IV.

⁸³³ GUÉNARD, *art. cit.*, p. 32.

LA RELIGION CIVILE OU LES « SENTIMENTS DE SOCIABILITÉ »

« l'existence de la Divinité » dans le cœur de chaque citoyen et donc dans les relations civiles⁸³⁴.

Dans le cadre de cette étude, nous nous contentons de formuler une hypothèse sur ce problème : le dogme de « l'existence de la Divinité » fonctionne comme critère de la justice qui surpasse et met en cause celui de l'« esprit social » que confirme le dogme de la « sainteté du Contrat social et des Lois »⁸³⁵. Ainsi, l'instance divine ébranle la certitude du jugement moral de l'homme, déterminé par sa raison pratique et son « esprit social » en tant qu'amour des devoirs civils ; autrement dit, la référence au divin suspend provisoirement son jugement dans la vie civile. Nous pourrions considérer cet état de suspension comme relevant d'une aporie potentiellement paralysante. Toutefois, il ne s'agit nullement d'abandonner sa capacité de jugement. Tout au contraire, cet état de suspension entre des injonctions potentiellement contradictoires est une condition d'un nouveau jugement, enrichi et dynamisé par la supposition d'un antagoniste qui s'oppose au jugement antérieur. À partir des deux derniers éléments de ce processus, à savoir l'expérience de l'aporie et la supposition de l'antagoniste, nous pouvons dégager un mouvement mental capable d'approfondir — progressivement, au fil de la rencontre des contradictions et des efforts menés pour leur résolution — des « sentiments de sociabilité » qui seront tout à la fois inspirés par les dogmes de la profession de foi et inspirants à leur égard : une sorte de mouvement dialectique *sans fin* suscité par l'acte de professer abstraitement et de devoir appliquer concrètement ces dogmes — et c'est ce mouvement qui obligera chaque individu à poursuivre la quête de la justice.

⁸³⁴ Nous pouvons évoquer ici l'exemple de « *Nicolas Antoine*, un pauvre fou qu'à la sollicitation des Ministres le Conseil [de Genève] fit brûler [en 1632] pour le bien de son âme » (*Lettres écrites de la montagne*, 5^e lettre, OC III, p. 788). Il a été arrêté pour blasphème contre la religion chrétienne par le gouvernement genevois. Selon Rousseau, avant son exécution, Antoine a « dit qu'il persisterait dans ses sentiments jusqu'à la mort, qu'il était prêt de souffrir pour la gloire *du grand Dieu d'Israël* » (*op. cit.*, p. 789). Il semble que, pour Antoine, l'amour et la croyance pour *son* Dieu surpassaient son « esprit social ».

⁸³⁵ Nous partageons donc la thèse de G. Waterlot, qui souligne le rôle du *critère* universel de la religion civile. Voir WATERLOT, *Rousseau : Religion et politique*, p. 111, c'est nous qui soulignons : « La religion civile est plutôt l'instrument théorique universel, grâce auquel les situations historiques concrètes, en ce qui concerne l'État et la religion, peuvent être évaluées [...] Dans ce contexte, la religion civile offre le point de comparaison grâce auquel on peut à la fois mesurer la légitimité d'une religion d'État (dont la religion civile doit constituer, toujours, le 'noyau essentiel') et l'écart que le progrès de l'examen critique permettra peut-être, progressivement, de réduire ».

CONCLUSION

Dans notre dernier chapitre, dans lequel nous avons examiné les dogmes de la religion civile fixés comme « sentiments de sociabilité », nous avons proposé la thèse suivante dont nous espérons que l'ensemble du présent travail a montré la pertinence : *la « religion civile » chez Rousseau est un dispositif qui déclenche et renforce l'auto-contradiction chez le citoyen*. Or, nous avons défini cette « auto-contradiction » comme une condition de la moralité des actions humaines, car c'est à partir de ce clivage interne que l'homme commence à mettre en question la qualité de son propre comportement ; par conséquent, il choisira un certain comportement en se basant sur ce jugement antérieur. Il s'agit ici du libre arbitre dont Rousseau lui-même parle dans le passage que nous avons cité dans la partie liminaire de notre Introduction :

[...] où tout est nécessaire, il n'y a point de liberté ; sans liberté, point de moralité dans les actions ; sans la moralité des actions, où est la vertu ? Pour moi, je ne le vois pas. En parlant du sentiment intérieur, je devais mettre au premier rang celui du libre-arbitre.⁸³⁶

La religion civile est donc un dispositif qui fait re-venir chaque citoyen dans une situation où il doit exercer son libre arbitre, juger et choisir son comportement politique. En ce sens, cette « re-ligion » fonctionne comme un « lien à réitérer » constamment entre chaque citoyen et l'ordre moral.

Nous sommes parvenus à cette conclusion en quatre grandes étapes qui ont articulé notre étude en quatre Parties. Leur but commun était de préciser la portée à la fois conceptuelle et historique des termes « sentiments de sociabilité », conçus comme exprimant l'essentiel de la religion civile rousseauiste.

Dans la Partie I, nous avons commencé notre travail en examinant l'anthropologie rousseauiste formée dans la dernière moitié des années 1750. En analysant les *Lettres morales*, rédigées entre fin 1757 et début 1758, nous avons vérifié que l'intérêt de l'explication de Rousseau qui parle du conflit entre deux

⁸³⁶ Rousseau à M. l'abbé de Carondelet, à Môtiers, le 4 mars 1764, CC XIX, 3166, p. 199.

principes psychiques contradictoires, amour-propre et conscience en tant que sentiment intérieur, consistait à décrire une structure psychique de contradiction vécue comme un dilemme. Certes, Rousseau n'a pas vraiment précisé ce que c'est qu'une « conscience », mais le fait qu'un homme se mette en contradiction avec lui-même⁸³⁷ témoigne de l'existence de la conscience qui se présente en contrebalançant « l'empire de passions »⁸³⁸. C'est ici que la justice devient une véritable question pour un individu qui doit choisir un certain comportement parmi les possibilités issues des deux principes. Dans les deux autres chapitres (chapitre 2 et 3), nous avons montré que l'idée du *moi* en tant que composé de plusieurs principes distincts (potentiellement contradictoires entre eux) n'était pas quelque chose d'étrange pour Rousseau, lecteur de la traduction de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, qui connaissait bien la thèse lockéenne de l'identité personnelle.

Dans la Partie II, nous avons vu que Rousseau a approfondi cette idée de l'unité du *moi* durant les rédactions du *Contrat social* et de l'*Émile* ; il l'a reprise dans des débats suscités, après les publications de ces deux œuvres, autour de son caractère d'incohérence ou d'insincérité : il a élaboré un modèle de l'unité qu'il a décrit, dans les *Ébauches des Confessions*, comme un « bizarre et singulier assemblage » ; durant la rédaction des *Confessions* qui visent à prouver l'unité de l'auteur, l'idée du *moi* qui contient des principes contradictoires n'était plus un simple emprunt à la thèse lockéenne, mais constituait un véritable dispositif polémique. Nous avons commencé notre Partie II portant sur le contexte historique de la rédaction du chapitre « De la Religion civile », par l'analyse d'une œuvre transitoire qui se situe entre le commencement de ces débats et celui de la rédaction des *Confessions* : le *Lévite d'Éphraïm*. Dans cet écrit basé sur un récit biblique (les *Juges*) consacré aux « guerres civiles » en ancien Israël, Rousseau a développé le modèle de l'unité du *moi* à plusieurs niveaux — de l'unité d'un individu jusqu'à celle du corps politique. Pour notre étude, l'intérêt de ce récit se trouvait notamment dans l'épisode d'un sacrifice de soi d'une fille vertueuse, Axa. En la décrivant comme un individu déchiré en deux personnes, Rousseau a présenté l'auto-contradiction comme une condition des actes vertueux. La lecture du *Lévite* nous a permis de mesurer la portée du modèle de l'auto-contradiction chez Rousseau ; c'est pourquoi nous avons traité cette œuvre avant d'entrer dans l'étude spécifique consacrée au *Contrat so-*

⁸³⁷ *Émile*, II, note * de bas de page, OC IV, p. 334.

⁸³⁸ *Lettres morales*, Lettre 2, OC IV, p. 1102.

cial. Dans les deux derniers chapitres de notre Partie II, nous avons vérifié d'abord la date du commencement de la rédaction de la première version du *Contrat social* (la *Cop. 01* y compris le *Manuscrit de Genève*), puis le processus de la rédaction du brouillon du chapitre « De la Religion civile » que nous avons repris sous le titre proposé par James Swenson, à savoir « Le concours de la religion ». Par nos travaux philologiques, nous avons pu montrer que Rousseau a commencé la rédaction de la *Cop. 01* vers le début 1760 (probablement au mois de janvier) et celle du « Concours de la religion » probablement vers la fin septembre de la même année. Cela signifie que nous pouvons lire ces deux manuscrits dans le cadre du débat de Rousseau avec la « ligue » de Diderot qui s'est déroulé depuis fin 1757.

Nous avons alors consacré à ce débat le premier chapitre de notre Partie III portant sur la notion de « sociabilité ». Comme on le sait, c'est une « sentence » que Diderot a incluse dans son drame, le *Fils naturel*, qui a servi de déclencheur à ce débat : « il n'y a que le méchant qui soit seul ». Cette phrase était un persiflage lancé contre le citoyen de Genève qui avait quitté, en plein milieu de la bataille contre les « chrétiens »⁸³⁹, le camp des Encyclopédistes et qui s'était retiré à l'Ermitage. Le point litigieux de ce débat était l'opposition entre deux types d'amitié : l'une qui relève de la logique diderotienne de l'utilité, l'autre de la logique rousseauiste de la vertu. En se référant à la *République* de Platon, Rousseau l'a employé, dans le fragment 22 de *Mon portrait*, pour montrer que seul un « solitaire » qui sait entendre la « voix de la conscience » peut être vertueux ; et Rousseau est donc à ses propres yeux l'homme le plus sociable avec lequel on puisse établir une véritable relation amicale. Malheureusement, dans le cadre du présent travail, nous n'avons pas pu détailler suffisamment le rapport entre Rousseau et la pensée platonicienne, rapport qui viendrait renforcer encore notre thèse, mais, en analysant ce fragment, nous avons essayé de mettre en lumière la genèse de la sociabilité rousseauiste. Ensuite, dans notre chapitre 2, nous avons analysé l'article « DROIT NATUREL » rédigé par Diderot afin de préciser sa thèse qui se base sur la notion aristotélicienne de sociabilité naturelle. Cette analyse était nécessaire, car c'était pour dévoiler le dysfonctionnement argumentatif de cette thèse que Rousseau a commencé la rédaction de la *Cop. 01*. Selon Rousseau, la thèse aristotélo-diderotienne n'explique pas ce que c'est qu'un pouvoir légal qui puisse contraindre les actes humains (chapitre 3). En effet, si l'actualisation de la volonté particulière de chaque individu en tant que membre du genre humain, s'accorde automatiquement, comme Diderot l'a supposé,

⁸³⁹ *Confessions*, IX, OC I, p. 567.

CONCLUSION

avec la volonté générale du genre humain, on n'aura pas besoin de parler de droit politique. Rousseau visait dans cet article non seulement son caractère aristotélicien, mais aussi sa dimension utilitariste. Contre un tel argument de son frère ennemi, Rousseau a supposé d'abord une situation dans laquelle le libre arbitre d'un homme s'actualise : l'engagement ou le contrat avec son « moi commun »⁸⁴⁰. Puis, en soulignant l'insuffisance du poids de l'utilité dans cette situation, il a démontré la nécessité d'un autre poids à mettre dans la balance, relevant de l'ordre spirituel, à savoir la « conscience ». Après avoir analysé cet argument, nous avons examiné le problème de l'« obligation morale » qui se trouve dans le *Manuscrit de Genève*. Cet examen nous a conduits à la notion de « serment » que Rousseau a employée dans ce manuscrit : il s'agissait ici du garant moral qui soutient la puissance de la conscience. Certes, finalement, Rousseau n'a pas utilisé les textes qui parlent du rôle du serment, mais au lieu de développer ce type de garant moral, il a inventé un autre dispositif politique : la « religion civile ».

Dans une note de l'*Émile*, Rousseau a souligné la « dernière importance » de la conscience qui donne à un individu l'occasion de « se mettre en contradiction avec lui-même »⁸⁴¹ lorsqu'il doit respecter un engagement. Rousseau considère ici que ce fonctionnement de la conscience est indispensable pour établir une société qui se base sur le contrat social. Nous avons précisé cela en lisant notamment une note du *Contrat social* (I. II, ch. 3) où Rousseau a expliqué la formation de la « volonté générale ». Afin d'amorcer notre lecture, nous avons d'abord analysé un texte du quatrième Livre de l'*Émile*, qui parle du rapport entre le conflit interne et la formation de la volonté même⁸⁴² : l'acte de la volonté vient à la connaissance d'un individu lorsqu'il a l'expérience de l'auto-contradiction. Celle-ci le met en état de choisir un des principes psychiques (le « sentiment » et la « passion ») qui le poussent à agir. Il s'ensuit qu'il y a trois étapes de la connaissance de la volonté : observer deux intérêts qui mettent en œuvre les deux principes psychiques du sentiment et de la passion ; avoir l'expérience du conflit interne entre deux volontés regardant leurs visées (= les intérêts) ; et, enfin, connaître l'existence de l'acte de la volonté. Nous avons identifié ce motif de l'auto-contradiction qui se trouve dans cet endroit du *Contrat social*. Au moment où l'on passe le contrat de l'association, en

⁸⁴⁰ *Du contrat social*, I, ch. 6, OC III, p. 361.

⁸⁴¹ *Émile*, II, OC IV, p. 334, note *.

⁸⁴² *Op. cit.*, IV, p. 583.

regardant les deux intérêts (« privé » et « commun »), chaque citoyen suscite en lui-même la confrontation entre deux volontés : si nous évoquons les termes d'Hannah Arendt, « chaque homme en particulier s'élève contre lui-même dans sa 'particularité' » ; à travers cette auto-contradiction, « il suscitera en lui-même l'antagoniste, c'est-à-dire la volonté générale »⁸⁴³. Ce processus de formation de la volonté générale indique que le motif du conflit interne est un élément fondamental pour la thèse contractualiste de Rousseau.

C'est ainsi que nous nous sommes intéressés à l'acte de conscience que Rousseau a défini non seulement comme « instinct divin », mais comme « sentiment » qui se soulève, malgré la volonté de l'homme, contre l'empire de la passion, créant ainsi un profond antagonisme. Ceci nous a permis de considérer la conscience comme un « sentiment » indispensable pour établir la société qui se base sur le contrat : la conscience est donc un sentiment de sociabilité (chapitre 1). La religion est un moyen qui peut se substituer au « serment », dispositif auxiliaire qui soutient cet acte de conscience. Dans le projet initial de rédaction du « Concours de la religion » (le brouillon du chapitre « De la Religion civile »), Rousseau essayait de trouver un usage politique et concret de la religion dans l'État. Toutefois, l'analyse de ce brouillon nous a montré que, durant sa rédaction, Rousseau éprouvait de la méfiance à l'égard de tout intermédiaire entre l'individu et Dieu. Cette méfiance l'a fait finalement renoncer à élaborer des systèmes politiques qui constituent concrètement la religion civile. Par conséquent, l'explication de l'auteur, notamment dans la version définitive du chapitre en question, manque des éléments concrets qui permettent de décrire la constitution de cette religion (chapitre 2). Au lieu de développer une telle explication, Rousseau a inséré dans la version définitive une longue partie (= *narratio*) dans laquelle il raconte l'histoire de la religion ; avec cette *narratio*, Rousseau souligne l'opposition ou l'incompatibilité des deux modèles de la religion, à savoir la « religion du Citoyen » et celle « de l'homme » (ou de « l'Évangile »).

Nous avons employé ce contraste des deux modèles comme fil conducteur de notre lecture du chapitre « De la Religion civile ». Cette lecture nous a montré que la « profession de foi purement civile » est un composé d'éléments incompatibles et donc contradictoires. Il s'agit ici de l'opposition entre les dogmes issus des deux modèles : d'une part, « l'existence de la Divinité [...], la vie à venir » et d'autre part la « sainteté du Contrat social et des Lois ». Ces deux aspects du dogme suscitent dans un citoyen deux amours des devoirs, qui l'entraînent dans deux directions op-

⁸⁴³ ARENDT, *Essai sur la Révolution*, ch. 2, p. 111.

CONCLUSION

posées. Faire la « profession de foi purement civile » dont les dogmes sont fixés comme « sentiments de sociabilité » est donc un acte qui suscite deux amours qui peuvent être incompatibles entre eux. À partir d'une telle lecture du chapitre « De la Religion civile », nous avons conclu que la religion civile ne conforte pas seulement l'amour des devoirs du citoyen, mais qu'elle est surtout un dispositif qui déclenche un conflit interne chez lui : la religion civile fonctionne comme un seuil qui fait entrer chaque citoyen dans l'ordre de la morale. La religion civile est nécessaire pour la cité fondée sur le contrat, car elle est la cause même de l'auto-contradiction et, donc, elle oblige chaque citoyen à retourner son regard vers son intimité (chapitre 3).

Notre conclusion s'inscrit dans le courant des interprétations qui soulignent la contradiction ou l'aporie essentielle qui se trouve dans la religion civile⁸⁴⁴ : comme Ghislain Waterlot l'écrit, « aussi sommes-nous inclinés [...] à penser que la religion civile du *Contrat social* est un objet bizarre et impossible »⁸⁴⁵ ; son essentiel, la « profession de foi purement civile » est, pour reprendre les termes des *Ébauches des Confessions*, un « bizarre et singulier assemblage »⁸⁴⁶ d'éléments incompatibles. Mais nous avons essayé, notamment dans notre dernier chapitre, de dégager à partir de cet « assemblage » ce que Waterlot appelle « un composé nouveau (une religion nouvelle) » : *la religion dont le credo est un déclencheur de l'auto-contradiction qui conditionne la délibération interne*. Cette conclusion est en même temps une réponse à Robert Derathé qui avertit que « la religion civile de Rousseau exige de la part des citoyens une sorte de serment ou une espèce de vœu et cela me paraît dangereux pour la liberté de conscience »⁸⁴⁷. Cette remarque vise et met en cause le fonctionnement du credo même de la cité rousseauiste. Au contraire de cela, notre étude a tenté de montrer que le but de ce credo est d'aider à l'acte de conscience ; dans notre perspective, *le poids de l'explication de l'auteur pèse sur la structure contradictoire du credo, plutôt que le contenu de chaque dogme*. Certes, il reste toujours le problème du « moment » auquel on demande aux citoyens de formuler cette profession de foi et celui du magistrat devant lequel ils la prononcent ; mais,

⁸⁴⁴ Voir notre Introduction, pp. 7-9.

⁸⁴⁵ WATERLOT, *Rousseau : Religion et politique*, p. 93. Cf. GUÉNARD, « 'Esprit social' et 'choses du ciel' » dans *La théologie politique de Rousseau*, p. 35 et seq.

⁸⁴⁶ *Ébauches des Confessions*, OC I, p. 1153.

⁸⁴⁷ DERATHÉ, « La religion civile selon Rousseau » dans *AJJR* 35 (1963), p. 169 (voir également notre Introduction).

comme nous avons l'avons vu⁸⁴⁸ en analysant le processus de la rédaction du brouillon « Le concours de la religion », c'est l'auteur lui-même qui hésitait à préciser le rôle des systèmes intermédiaires entre Dieu et chaque citoyen. Nous considérons que cette hésitation marque la limite de l'explication concernant l'usage politique de la religion : si l'on dépasse cette limite, autrement dit, si l'on donne trop de précisions, cette explication donnera inévitablement un caractère inquisitorial à la religion. Dans ce cadre explicatif, au lieu de détailler des systèmes administratifs pour former une cohésion affective des citoyens, Rousseau s'est concentré plutôt sur un dispositif visant à soutenir l'antagoniste ou la « voix importune »⁸⁴⁹ (à savoir la conscience) qui se fait entendre dans l'intimité de chaque citoyen.

Le *Contrat social* n'est pas seulement un livre de théorie politique : la lecture de cet ouvrage nous a permis de préciser le point où la théorie politique rousseauiste conflue avec son éthique, voire son anthropologie. Dans notre présent travail, nous nous sommes bornés à préciser ce point de confluence, mais cette limite ouvre en outre deux nouvelles perspectives de recherches. Dans un premier temps, nous n'avons pas pu creuser suffisamment notre enquête concernant le rapport entre Rousseau et Platon, que nous avons évoqué trop brièvement dans notre Partie III. Ce thème est important, car, en examinant la pensée de Rousseau en tant que lecteur des œuvres de Platon, dans un travail à venir, nous pourrions préciser ce que la pensée rousseauiste peut rapporter aux problèmes classiques de la philosophie. Par exemple, on sait que Rousseau cite au moins deux fois le deuxième Livre de la *République*⁸⁵⁰, dans lequel Platon distingue entre *être* vertueux et *paraître* vertueux : il s'agit ici du rapport entre la justice et l'utilité de l'hypocrisie. Ces deux références à la *République* pourront être le fil conducteur de notre future étude portant sur la pensée éthique de Rousseau entre la dernière moitié des années 1750 et 1765. Afin de traiter concrètement ce thème, nous aurons besoin d'étudier les *Œuvres complètes* de Platon, traduites par Marsile Ficin et conservées aujourd'hui au British Library⁸⁵¹. En effet, ces *Œuvres complètes* contiennent plusieurs annotations écrites

⁸⁴⁸ Voir le chapitre 3 de notre Partie II (notamment la section 4).

⁸⁴⁹ *Lettres morales*, Lettre 5, OC IV, p. 1107.

⁸⁵⁰ *Mon portrait*, fr. 22, OC I, p. 1125 ; *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1144.

⁸⁵¹ *Divini Platonis operum a M. Ficino tralatorum tomus primus-quintus. Omnia emendatione et ad græcum codicem collatione Simonis Grynæi summa diligentia repurgata*, 5 vols, in-16, Lugdunus: Joan. Tornæsius, 1550 (cote G. 16721-25).

par Rousseau et, à partir de leur analyse détaillée, nous pourrions montrer le lien entre la pensée rousseauiste et la philosophie platonicienne en nous basant sur des données textuelles.

Dans notre présent travail, nous avons étudié le fonctionnement de la « conscience » rousseauiste, mais nous n'avons pas mesuré exactement sa portée philosophique. Pour ce faire, nous devons examiner dans un travail ultérieur ce que Rousseau appelle « sentiment » en le situant dans l'histoire de la philosophie occidentale. Certes, Nicolas Malebranche a développé sa théorie de la conscience en employant sa notion de « sentiment intérieur », mais, selon la tradition philosophique depuis la scolastique⁸⁵², la conscience a été définie comme un jugement prédicatif de la raison pratique (*'judicium de eligendis'*⁸⁵³) ; c'était aussi le cas des juristes comme Samuel Pufendorf, qui a fortement influencé Rousseau. Or Rousseau qui pensait que les « lumières sont inutiles à un homme passionné » (Derathé)⁸⁵⁴ met en cause cette thèse traditionnelle : « comment réprimer la passion même la plus faible quand elle est sans contrepoids »⁸⁵⁵. Ici, le thème de l'auto-contradiction revient, car la « conscience » chez Rousseau n'est rien d'autre qu'un mouvement psychique qui contrebalance chez un individu les « passions haineuses et irascibles »⁸⁵⁶. Il ne s'agit pas du conflit même entre la *ratio* et la *concupiscentia* ou, si nous évoquons le quatrième Livre de la *République*, du « conflit de l'âme (ἡ τῆς ψυχῆς στάσις) » entre « la raison (λόγος) » et « la concupiscence (ἐπιθυμία) »⁸⁵⁷ ; la vraie question consiste plutôt dans la conséquence de cette « lutte [contre soi-même] (μάχεσθαι) »⁸⁵⁸, à savoir le commencement du dialogue avec soi ou de la délibération interne. Nous espérons que l'étude de la « conscience » chez Rousseau sous l'angle de l'histoire philosophique apportera des lumières sur ce problème traditionnel.

⁸⁵² Voir par exemple : LOTTIN, *Psychologie et morale au XII^e et XIII^e siècles*, t. II (1948), pp. 103-349 (« Syndérès et conscience aux XII^e et XIII^e siècles »). POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy* (2002). BAYLOR, *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther* (1977).

⁸⁵³ LOTTIN, *op. cit.*, p. 245 (cf. p. 213).

⁸⁵⁴ DERATHÉ, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, p. 91.

⁸⁵⁵ *Nouvelle Héloïse*, IV, Lettre XII, OC II, p. 493, c'est nous qui soulignons.

⁸⁵⁶ *Émile*, IV, OC IV, p. 493.

⁸⁵⁷ PLATON, *République*, IV, 440E 5-10. Concernant ce texte de Platon dans l'histoire de la notion de la conscience, voir POTTS, *op. cit.*, p. 7.

⁸⁵⁸ PLATON, *op. cit.*, 439E 10.

APPENDICE

1. TRANSCRIPTION DIPLOMATIQUE DU BROUILLON

1. TRANSCRIPTION DIPLOMATIQUE DU
BROUILLON « LE CONCOURS DE LA RELIGION »

Fol. 46 verso

- §1 1 *leur*
[§1] Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans Religion et si on ne lui en
donnoit point, il s'en feroit ^{de lui-même} bientôt une. Dans Dans tout Etat qui
peut exiger de ses membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit
pas l'immortalité de l'âme est nécessairement un ^{lâche} mauvais citoyen
ou un fou ; mais on ne sait que trop à quel point l'espoir ^{de la vie}
à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci.
Otez ses visions à ce fanatique et donnez lui ce même espoir
pour prix de la vertu vous en ferez de plus grand des
10 *excellent* Citoyen.
- §2 1 *peut*
[§2] La Religion considérée par rapport à la société se diviser en deux espèces savoir
la Religion de l'homme ^{et} celle du Citoyen. La première bornée aux lois du ^{un} sans
temple, sans autels, sans ^{rites, et} cérémonie bornée au culte purement spirituel du
Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la Religion de
5 l'Evangile ou le vrai Théisme. L'autre ^{renfermée} pour ainsi dire
dans la ^{un seul pays} patrie y por borne pour ainsi dire son culte aux dieux tutélaires et
le ses devoirs à ses concitoyens, elle a ses cérémonies et ses rites son culte
extérieur prescrit par les lois ^{elle} et restreint les devoirs qu'elle impose
Celle-ci fut la Religion et donne à ce peuple et à ses lois quelque
10 origine elle fait que ^{chaque} toutes les nations regarde toutes les autres comme
infidèles n'a de frères ne veu et ne connoit aucun devoir tout ce qui ne
connoit pas ses Dieux et ses lois est infidèle et n'étend les devoirs de
hors de la seule nation qui la suit toute
reste tout le reste est pour elle infidèle, étranger, barbare elle n'étend les devoirs
et l'état les droits de l'homme qu'aussi loin que ses Dieux et ses lois. Telles
15 étoient la plus part des Religions du ^{de tous les anciens} paganisme et celle du
peuple juif. *sans aucune exception*.
- §3 1 *3^e*
[§3] Il y a une sorte de Religion plus bizarre qui donne aux ^{hommes} citoyens deux
chefs, deux lois deux patries les soumet à des devoirs contradictoires, qui
leur est impossible de concilier et les empêche de pouvoir jamais être
à la fois pieux et citoyens. J'appelle telle est la Religion catholique
5 telle est celle des Japonais ^{telles est le christianisme romain} et celle des catholiques. J'appellerai celle-ci la
Religion du Prêtre.
- §4 1
[§4] A considerer politiquement ces trois sortes de Religions elles ont toutes les
defauts. La troisième est ^{si} évidemment mauvaise que c'est perdre le
temps de s'amuser que c'est perdre le tems de s'amuser à le démontrer.
- §5 1 *C'est une espèce de Theocratie dans laquelle l'Etat*
[§5] La seconde est bonne en ce qu'elle réunit ^{sur les mêmes points} le
culte divin et l'amour des lois et que donnant à la patrie faisant ^{sur les mêmes points} pose
ainsi dire de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens elle leur apprend
que servir l'état c'est servir Dieu. Alors, mourir pour leur pays est
5 c'est pour eux aller au martyre ; désobeir aux lois c'est être impie et sacrilège.
il n'y a que dans un tel état que la malediction des Dieux peut elle
imposer pour peine aux criminels. ^{l'exécution publique} Sacer estod, disoient les lois Romaines.
C'est une beau mot que ce Sacer estod.
- §6 1
[§6] Mais elle est mauvaise en ce qu'à son fondée sur l'erreur et sur le
mensonge elle trompe les hommes et les rends ^{credules} superstitieux, et noie le vrai
culte de la divinité dans de vains rites qui ne peuvent honorer Dieu
les attacher à la patrie mais cérémonial. Elle est mauvaise encore quand
5 devenant exclusive et tyrannique elle rend un peuple sanguinaire et intolérant
en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre et croit faire une action sainte de
tuer quiconque n'admet pas ses dieux et ses lois. ^{il faut bien servir le noeud sacré}
d'une société particulière mais non pas aux dépens du reste des hommes.

§ 1 1
[§ 7]

Si chaque état étoit pour ainsi dire. Que si dans le paganisme ou chaque état avoit étoit avoit ses Dieux et sa religion particulière il n'y avoit si point de guerres de Religion. C'étoit par cela même que ~~chaque état~~ ^{chaque état} ayant ses Dieux et sa religion ~~combatoit pour ses Dieux en combattant pour ses loix~~ ^{combatoit pour ses Dieux en combattant pour ses loix}. La guerre étant purement civile étoit tout ce qu'elle pouvoit être. Les départemens des Dieux étoient pour ainsi dire tellement fixés par les bornes des nations que le Dieu d'un peuple n'avoit aucun droit sur un autre peuple. Les Dieux des payens n'étoient point des Dieux jaloux ils partageoient paisiblement entre eux l'empire du monde. que de celle d'être soumis aux loix qui la prescrivoient. Les hommes n'étoient pas les hommes qui se disputoient le droit de se battre pour les Dieux, c'étoit comme dans homère les Dieux qui combattoient pour les hommes comme il n'y avoit point d'autre manière de convertir un peuple que de le conquérir. C'eut été un discours ridicule de lui dire adore mes Dieux ou je t'attaque, # l'obligation de servir les Dieux du vainqueur n'étant attachée à que du la victoire, il falloit commencer par vaincre avant d'en parler. En un mot loin que les hommes fussent assez vains pour les Dieux, c'étoit comme dans homère les Dieux qui combattoient pour les hommes. Les Romains en attaquant une place prioient les Dieux de la quitter et quand ils laissoient aux Tarentins leurs Dieux irrités c'est qu'ils regardoient les Dieux des vaincus comme soumis aux leurs et forcés pour ainsi dire à leur faire hommage. ils laissoient aux vaincus leurs Dieux comme ils laissoient leurs loix. Une couronne d'or au Jupiter du Capitole étoit souvent plus précieuse qu'ils l'exigeaient.

Or si malgré cette mutuelle tolérance la superstition payenne n'indiquait de cruautés je ne vois point qu'il soit possible de concilier les droits de l'humanité avec ceux d'une religion nationale il vaut mieux attacher les citoyens à l'état par des liens moins forts et plus doux et n'avait ni heros ni fanatiques.

Reste donc la religion de l'h: ou le Christianisme de l'évangile non pas celui d'aujourd'hui mais celui de l'évangile qui est un peu différent. Par cette Religion la seule sainte, sublime, véritable, la seule. Les hommes enfans du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit est d'autant plus étroite qu'elle ne se dissout pas même à la mort. Cependant n'ayant pas une force parti exclusive et particulière relative à la constitution de l'état cette même religion ne donne aucune force nouvelle au contrat social et laisse les loix politiques et civiles la seule force que leur donne le droit naturel sans leur en ajouter aucune autre. et par la un des plus grands avantages de cette religion c'est sans doute qu'elle est plus dans l'état de la nature que les autres.

On nous dit qu'une société de vrais chrétiens seroit formée d'une société parfaite qu'on puisse imaginer. La plus parfaite en un certain sens, cela peut être mais pas certainement la plus forte ni la plus durable. Le peuple seroit soumis aux loix, les chefs seroient équitables, les soldats chacun toujours prêts à mourir pour leur devoir, feront vie les soldats seroient toujours mépriseroient la mort. j'en conviens, mais ce n'est pas là tout. une religion toute spirituelle qui ne donne de cette sorte le Christianisme déjà détache trop les hommes des soins terrestres pour les rendre fort vigilans attentifs à ce qui s'y passe.

1. TRANSCRIPTION DIPLOMATIQUE DU BROUILLON

Fol. 48 verso

- fr. 2 La religion n'empêche par les scélérats de commettre des crimes mais elle empêche beaucoup de gens de devenir des scélérats.
- fr. 1 On eut^{en} bien de la peine à donner aux anciens l'idée ^{vue} de ^{ces} hommes brouillons et séditieux qu'on appelle missionnaires
- §1 1 Le Christianisme est une religion toute spirituelle qui ^{détache les b ; des choses} inspire ^{qu'une} indifférence
[§ 12] pour les de la terre, la patrie du chrétien est toute n'est pas de ce monde
pour vu que lui personnellement ^{quand il l'a fait son devoir il est vrai mais il le fait avec une profonde indifférence} fasse son devoir peu lui importe au
sur le succès des soins qu'ils se donne
surplus que tout aille bien ou mal Peu lui importe que tout aille bien ou
5 mal ici bas ; si les l'état est florissant il jouit ^{modestement} de la
félicité publique, ^{si l'état} si l'état déperit il benit la main de Dieu qui s'appesantit
sur son peuple. Pour que la société ^{soit} paisible et que l'harmonie se
maintienne il faut ^{droit} que tous ^{les citoyens} sans exception ^{fussent} soient également bons
10 chrétiens mais si malheureusement il s'y trouvoit quelque
Ambitieux ou quelque hypocrite ^{un Catilina par exemple ou un Cromwell} celui là très certainement
auroit bon marché de ses pieux ^{compatriotes} concitoyens. Des qu'il
auroit trouvé par quelque ruse le secret de les tromper et
de s'emparer de ^{une} quelque partie de l'autorité publique, aussi
15 = tot voila une puissance Dieu veut qu'on lui obéisse, c'est
la verge dont il punit ses enfans, on se feroit conscience de
chasser l'usurpateur, il faudroit verser du sang, user
de violence ~~tout cela~~ troubler le repos public tout cela ne
s'accorde point avec la douceur du chrétien, et à près tout
20 qu'importe qu'on soit libre ~~en~~ ou dans les fers dans cette
vallée de misère ; l'essentiel est d'aller en paradis et
la résignation n'est ^{pour cela} qu'un moyen de plus pour cela, ^{on peut être}
§2 1 tout aussi bien ^{pour cela} sauté esclave qu'homme libre
[§ 13] combat, nul n'eux ne songe à fuir, ils sont braves mais ils
font leurs devoirs mais ils ont peu de passion pour la victoire
5 ils savent plustot mourir que vaincre. Qu'ils soient vainqueur
ou vaincus qu'importe, la providence sait mieux qu'eux ce
qu'il leur faut. Qu'on imagine quel parti un ennemi
impétueux, ardent, actif, infatigable, et déterminé à vaincre
ou mourir peut tirer de leur stoicisme. Mettez vis à vis
10 d'eux ces peuples ^{généreux et} fiers que deveroit l'ardent amour de la gloire et
de la patrie supposés votre republique chrétienne vis à vis de Sparte
ou de Rome, les Chrétiens seront battus, écrasés, détruits
avant d'avoir eu le tems de se reconnoître, ou ne devront
leur salut qu'au mépris que leur ennemi concevra pour
eux. C'étoit un beau serment, ce me semble que celui des soldats de Fabius ils ne jurèrent
15 pas de vaincre ou de mourir, ils jurèrent de revivre vainqueur et ils revinrent tels, jamais des chrétiens
ne s'avisèrent d'un pareil serment. Catilina croit-il que Dieu
§3 1 Je dirais Mais je me trompe en disant une republique
[§ 14] chrétienne ^{chacun ne sauroit de ces deux} est impossible qu'il y en ait de telle. Le ^{esprit}
Christianisme ne prêche que servitude et dépendance ^{exclut l'autre} il est
du Christianisme sa doctrine est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en
5 profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour êtres
esclaves dans ce monde ils le savent et ne s'en émeuvent
guères cette courte vie a trop peu de prix pour eux.
§4 1 Les troupes chrétiennes sont braves me dira-t-on, je le nie. Qu'on
[§ 15] m'en montre de telles. Quand à moi je ne connois point de troupes
chrétiennes. Je ne connois pas même de chrétiens en Europe. S'il y en a
5 j'ignore où ils sont. On me citera les croisades, c'est autre chose
Sans disputer sur ^{la valeur} les croisés, je me contenteroi de remarquer que bien loin
d'être des chrétiens, c'étoient des soldats du pape c'étoient des Citoyens
de l'Eglise, ils se battoient pour leur ^{patrimoine} pays, ^{spirituel} c'est la religion du prêtre c'est la
comme l'Evangile n'est point une religion civile ^{c'est à le bien prendre, ceci rentre dans le paganisme}
dans la religion de l'Evangile toute guerre de religion est impossible.
parmi les chrétiens.

49.

pouvoir législatif, et le peuple même ne peut se dépouiller de ce droit Suprême, parce que selon le pacte fondamental il n'y a que la volonté générale qui oblige les particuliers et qu'on ne peut jamais s'assurer qu'une volonté particulière est—conforme à la volonté générale à moins de la soumettre aux plus suffrages libres du Peuple.

Si l'On pourra dire que tout le Peuple s'étant une fois—
soumis volontairement, solennellement, et sans contrainte à un
homme, toutes les volontés de cet homme doivent, en vertu de
cette soumission être censées autant d'actes de la volonté —
générale, on dit un sophisme auquel j'ai déjà répondu.
J'ajouterai que la soumission volontaire et supposée du—
Peuple est toujours conditionnelle ; qu'il ne se donne point
pour l'avantage du Prince, mais pour le sien ; que si chaque
particulier promet d'obéir sans réserve c'est pour le bien
de tous ; que le Prince en pareil cas prend aussi des—
engagemens, auxquels tiennent ceux du Peuple, et que
même sous le plus absolu despotisme, il peut violer son
serment sans relever à l'instant ses sujets du leur.

Quand un peuple serait assés stupide pour se soumettre sans rien stipuler Pour éclairer cette vérité il faut Quand même en échange de son obeissance sinon le droit de lui com = mander ; encore ce droit serait il conditionnel par sa nature. Pour éclaircir cette vérité il faut bien remarquer que ceux qui prétendent qu'une promesse gratuite oblige — rigoureusement le promettant distinguent pourtant avec soin les promesses purement gratuites de celles qui renferment quelques conditions tacites mais évidentes ; car en ce dernier cas ils conviennent tous que la validité de promesses dépend de l'exécution de la condition sous entendue comme ^{quand} un homme s'engage au service d'un autre il suppose évidemment que cet autre le nourrira. De même un peuple qui choisit ^{un ou plusieurs} de ses chefs et promet de leur obéir

Sous les empereurs Chrétiens les soldats Chrétiens étoient braves. ~~C'étoit~~ je le crois bien ~~C'étoit~~ alors une espèce de guerre ^{à religion} entre eux et les troupes payenne. Sitor que les Empereurs furent Chrétiens cette ~~espèce~~ émulation ne subsista plus ^{leurs} et ~~les~~ ^{Chrétiens} troupes ne firent plus rien qui vaille.

jamais pas un grand soupçon de le documenter dans celui-ci. En se rendant ainsi à l'école, c'est donc un article de foi nécessaire et indispensable dans la vie professionnelle de celui-ci. Je ne crois point que Dieu punisse personne dans la vie pour n'avoir pas pensé comme moi dans celle-ci sur son culte.

Fol. 50 verso

§1
[§24]

1

Je dirois
H y a plus c'est qu'il est impossible que les intolérans réunis sous les
mêmes dogmes vivent jamais en paix entre eux. Dès qu'ils ont
inspection sur la foi les uns des autres. Ils ^{la religion} ~~se font servir~~ ^{se servent} d'instrument
à leurs passions. Ils ^{deviennent vicieusement} ~~sont~~ tous ennemis ^{né} ~~des~~ les uns persecutés, et persecuteurs,
chacun sur tous et tous sur chacun l'intolérant est l'homme de hobbes.

5

l'intolérance est la guerre de l'humanité. ~~Il n'y a pas plus~~ La
société des intolérans est semblable à celle des Demons ils ne s'accordent
que pour se tourmenter. Les horreurs de l'inquisition n'ont jamais
regné que dans les pays où ^{tout le monde étoit} ~~la~~ l'intolérance étoit le plus universelle.
~~et on tient qu'à la fortune que les victimes ne soient les bourreaux.~~

§2
§3
[§26]

1

Voici

Ne supposez donc jamais dans l'état aucun homme
Quiconque ne ^{il faut penser} ~~pense~~ pas comme moi ne peut être sauvé. Voilà le
dogme ^{affreux qui souille la terre} ~~affreux~~ négatif qu'il faut rejeter. Quiconque ne trouve pas ce dogme
~~exécration de Religion, les discordes civiles tous qui porte le fer et~~
~~le feu dans les Etats qui arme les pères et les enfans les uns contre les~~
~~autres détachés notes de la cité & ce dogme infernal. Soyez sûrs Quiconque~~
ne le trouve pas exécration ne peut être ni Chrétien ni Citoyen
ni homme c'est un monstre qu'il faut immoler au salut du
genre humain.

5

§4
[§27]

1

Telle est la véritable Religion civile qui donne aux loix la sanction
fondée sur les droits de l'homme la sanction intérieure de la conscience
et du droit divin, qui attache les citoyens à leur devoir plus qu'à leurs
vic, qui ~~n'a pas bes~~ ne les tromper pas pour leur faire aimer la
patrie ni de les détacher de la terre.

5

§5
[§28]

1

Cette La profess profession de foi une fois ^{établie} ~~établie~~ se renouvelle tous les ans
avec solennité et que cette renouvellement soit ~~elle~~ accompagné d'un culte
~~voilà tout ce qu'il est permis au souverain de prescrire quant à la religion~~
et qui ^{réchauffe dans les coeurs} ~~réchauffe~~ l'amour de la patrie
tout honnête et simple dont les magistrats soient leurs seuls ministres.
Qu'au surplus on laisse introduire toutes les opinions qui ne sont point contraires
à la profession de foi ^{civile} ~~civile~~ de tous les cultes qui peuvent compatir avec le
culte public, et qu'on ne craigne ni disputes de religion ni guerres sacrées.
personne même ne s'avisera de subtiliser sur les dogmes quand on aura
si peu d'intérêt à les discuter. ~~Tout apôtre sera tout missionnaire~~
~~n'aura droit de venir taxer d'erreur une Religion qui sert~~
~~de base à toutes les religions du monde et si quelqu'un vient prêcher son~~
~~horrible intolérance il sera puni au lieu sans dispute contre lui on commencera par le faire pendre le punira~~
~~comme~~ ~~comme nécessaires à croire qu'il soit puni mis à mort~~
scditeux et rebelle aux loix. Ainsi l'on réunira les avantages de la
religion de l'homme et de celle du citoyen. L'état aura sa
son culte et ne fera ennemi de celui d'aucun autre. Le Citoyen

15

mourant pour sa patrie son pays mourra pour sa religion.
et les loix divine et humaine ^{se réunissant} ~~établies~~ dans sur toujours sur
le même les plus objet les plus pieux ^{Theistes} ~~ne~~ aussi les plus zélés ^{différens}
pour la patrie et le meilleur chrétien sera le plus zélé
le bien public et la gloire de Dieu se reu la deffense des saintes
loix sera la gloire du Dieu qu'elles honorent. Quand ce ne seroit
pas la meilleure police religieuse elle est la seule que le
souverain peut prescrire, tout le reste il ne peut aller plus
loin sans usurper un droit qu'il n'a pas.

20

§6
[§29]

1

Depuis maintenant qu'il n'y a plus de ^{et qu'il ne peut plus avoir religion exclusive} ~~religion~~ nationale on doit tolérer toutes celles
qui tolèrent les autres pourvue que leurs dogmes ne soient point n'ayant rien de contraire
aux devoirs du Citoyen. Mais quiconque dit hors de l'Eglise point de salut doit
être chassé de l'état à moins que l'Etat ne soit l'Eglise. Ce dogme
intolérant & ne doit être admis que dans un ^{gouvernement} ~~état~~ Theocratique dans
tout autre il est absurde et pernicieux il ôte le glaive au Prince pour
le donner au Prêtre.

5

1. TRANSCRIPTION DIPLOMATIQUE DU BROUILLON

Fol. 51 recto

fr. 2

L'acte civil doit avoir tous les effets civils comme l'état des enfans la succession des biens etc. les sacrement
 doivent être purement spirituels. Or point du tout ils ont tellement confondu tout ce que cela que l'état des citoyens et la
 succession des biens dépendent uniquement des prêtres. Il dépend du Clergé qu'il ne naisse pas dans tout le Royaume
 de France aucun citoyen ne soit en état de son père, et que dans trente ans d'ici la France ne soit peuplée que de batards. Tant
 que les fonctions des Prêtres auront des effets civils les Prêtres seront les vrais magistrats. De là je comprends que les
 assemblées du clergé de France
 sont les vrais
 états de la nation
 que le Royaume
 ne sont que
 que les parlemens
 des magistrats
 subalternes.

51.
 obligent les particuliers aussi longtems que la Nation pouvant
 s'assembler et s'y opposer sans obstacle, ne donne aucun signe
 de desaveu.

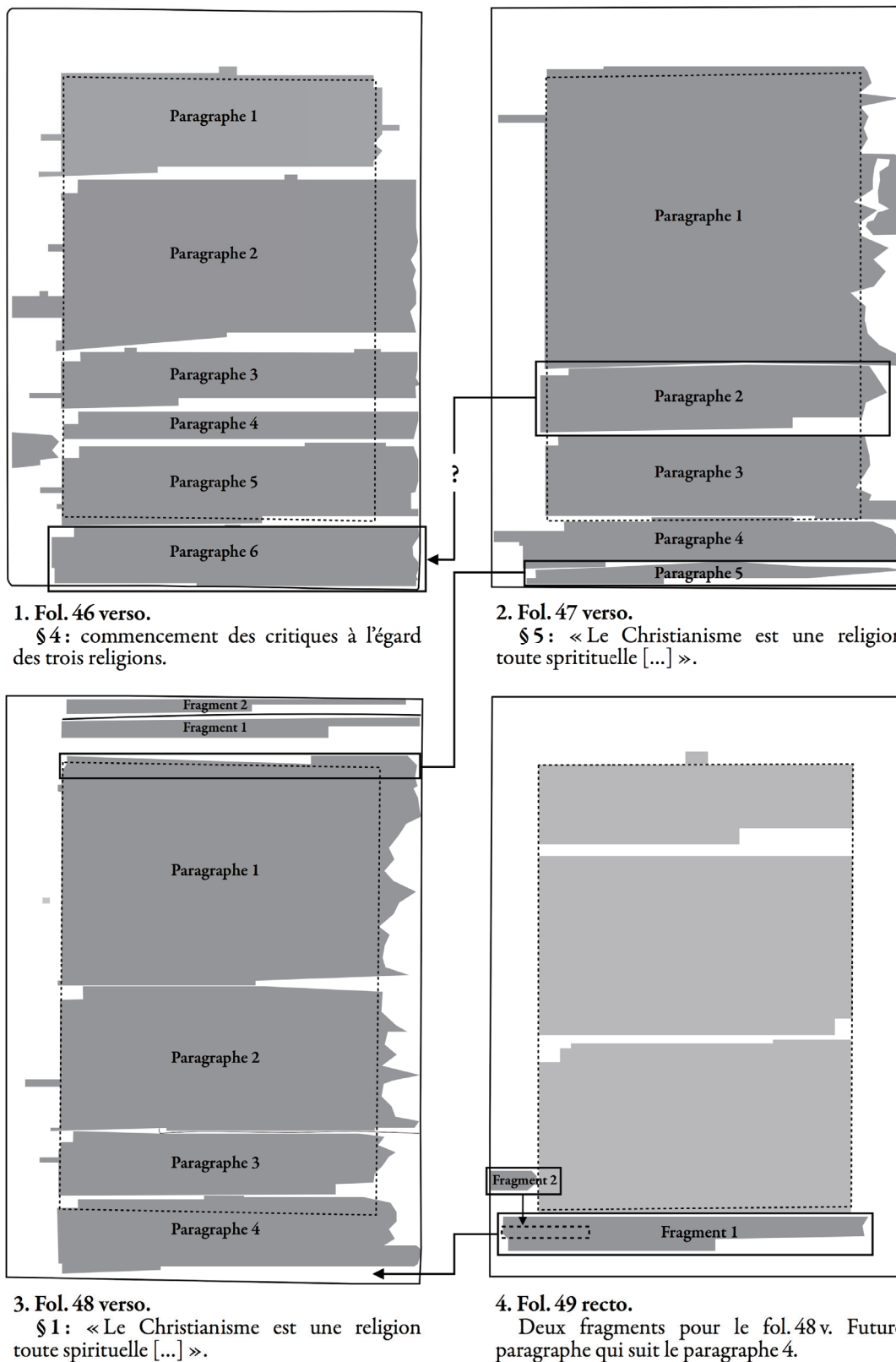
Ces éclaircissemens montrent que la volonté générale étant
 le lien continuel du corps ^{politique} social, il n'est jamais permis
 au Législateur, quelque autorisation antérieure qu'il
 puisse avoir, d'agir autrement qu'en dirigeant cette même
 volonté par la persuasion, ni de rien prescrire aux
 particuliers qui n'ait reçu premièrement la sanction du
 consentement général; de peur de détruire, dès la
 première opération l'essence même de la chose même
 qu'on veut former, et ^{de rompre} anéantir le noeud social en
 croyant affermir la société.

Je vois donc à la fois, dans l'ouvrage de la législation
 deux choses qui semblent s'exclure mutuellement; une
 entreprise audessus de toute force humaine et, pour
 l'exécuter, une autorité qui n'est rien.

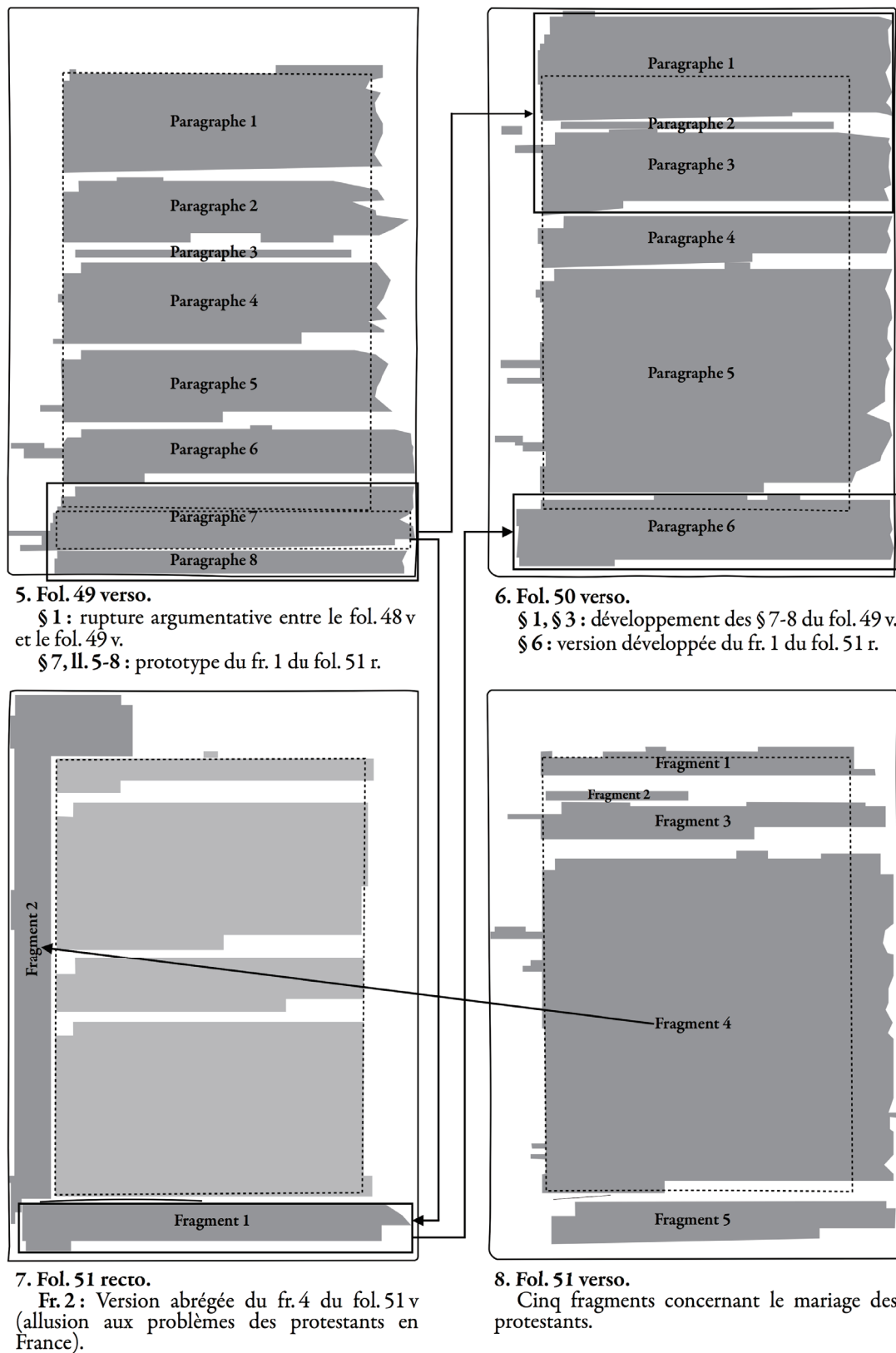
Autre difficulté qui mérite attention. Ce fut souvent
 l'erreur des sages de parler au vulgaire leur langage
 au lieu du sien; aussi n'en furent-ils jamais entendus;
 il est mille sortes d'idées qui n'ont qu'une langue et
 qu'il est impossible de traduire au Peuple. Les vues
 trop générales et les objets trop éloignés sont également
 hors de sa portée, et chaque Individu ne voyant, par
 exemple, que les objets ^{d'autre plan} de gouvernement que son bonheur
 particulier, apperçoit difficilement les avantages qu'il
 doit retirer des privations continuelles qu'imposent les
 bonnes loix. Pour qu'un Peuple naissant pu sentir les
 grandes maximes de la justice et les règles fondamentales
 de la raison d'Etat, il faudrait que l'effet par devénir
 le dogme de l'intolérance ne convient qu'à la Theocratie, dans tout autre
 gouvernement il est ^{ce dogme} pernicieux. Tout h: qui dit, hors de l'Eglise point
 de salut est nécessairement un mauvais citoyen et doit être chassé de l'Etat
 à moins que l'Etat ne soit l'Eglise, et que le Prince ne soit le
 Pontife.

fr. 1

2. RAPPORTS ENTRE LES PARAGRAPHES DU BROUILLON



2. RAPPORTS DE PARAGRAPHES DU BOUILLON



3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON « LE CONCOURS DE LA RELIGION » ET LA VERSION PUBLIÉE

Nous avons respecté l'orthographe et la ponctuation des deux versions. Pour la dernière étape du brouillon « Le concours de la Religion », nous nous sommes appuyé l'édition critique de Robert Derathé⁸⁵⁹. Concernant la version publiée, nous avons respecté la typographie de la première édition publiée chez Marc-Michel Rey⁸⁶⁰.

Fol.	§	Dernière étape du brouillon	Version publiée	§
			LES hommes n'eurent d'abord d'autres Rois que les Dieux, ni d'autre Gouvernement que le Théocratique. Ils firent le raisonnement de Caligula, & alors ils raisonnoient juste. Il faut une longue altération de sentimens & d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maitre, & se flater qu'on s'en trouvera bien.	1
			DE CELA seul qu'on mettoit Dieu à la tête de chaque société politique, il s'ensuivit qu'il y eut autant de Dieux que de peuples. Deux peuples étrangers l'un à l'autre, & presque	2

⁸⁵⁹ *Du contrat social (1^e version)*, [De la Religion civile], OC III, pp. 336-344.

⁸⁶⁰ *Du contract social ou, principes du droit politique par J. J. Rousseau, citoyen de Geneve*, Amsterdam : Marc Michel Rey, 1762 (1^e édition révisée par Rousseau), pp. 296-322. Concernant la première édition du *Contrat social* dont il y a deux versions, voir LEIGH, *Unsolved Problems in the Bibliography of J.-J. Rousseau*, notamment, pp. 16-23.

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

			toujours ennemis, ne purent longtems reconnoître un même maitre : Deux armées se livrant bataille ne sauroient obéir au même chef. Ainsi des divisions nationales resulta le poly-théisme, & delà l'intolérance théologique & civile qui naturellement est la même, comme il sera dit ci-après.	
			LA FANTASIE qu'eurent les Grecs de retrouver leurs Dieux chez les peuples barbares, vint de celle qu'ils avoient aussi de se regarder comme les Souverains naturels de ces peuples. Mais c'est de nos jours une érudition bien ridicule que celle qui roule sur l'identité des Dieux de diverses nations ; comme si Moloch, & Chronos pouvoient être le même ; comme s'il pouvoit rester quelque chose commune à des Etres chimériques portans des noms différens !	3
47 v	1 [7]	Que si dans le paganisme ou chaque état avait son culte et ses Dieux titulaires il n'y avoit point de guerres de Religion. C'étoit par cela même que chaque état ayant son culte particulier aussi bien que son gouvernement ne distinguoit point ses Dieux de ses loix. La guerre étant purement civile	QUE si l'on demande comment dans le paganisme où chaque Etat avoit son culte & ses Dieux il n'y avoit point de guerres de Religion ? Je réponds que c'étoit par cela-même que chaque Etat ayant son culte propre aussi bien que son Gouvernement, ne distinguoit point ses Dieux de ses	4

		<p>étoit tout ce qu'elle pouvoit être. Les départemens des Dieux étoient pour ainsi dire fixés par les bornes des nations le Dieu d'un peuple n'avoit aucun droit sur un autre peuple. Les Dieux des payens n'étoient point des Dieux jaloux ils partageoient paisiblement entre eux l'empire du monde et suivoient sans souci les partages des mortels.</p>	<p>loix. La guerre politique étoit aussi Théologique : les départemens des Dieux étoient, pour ainsi dire, fixés par les bornes des Nations. Le Dieu d'un peuple n'avoit aucun droit sur les autres peuples. Les Dieux des Payens n'étoient point des Dieux jaloux ; ils partageoient entre eux l'empire du monde : Moïse même & le Peuple Hébreu se prétoient quelquefois à cette idée en parlant du Dieu d'Israël. Ils regardoient, il est vrai, comme nuls les Dieux des Cananéens, peuples proscrits, voués à la destruction, & dont ils devoient occuper la place ; mais voyez comment ils parloient des divinités des peuples voisins qu'il leur étoit défendu d'attaquer ! <i>La possession de ce qui appartient à Chamos votre Dieu</i>, disoit Jephté aux Ammonites, <i>ne vous est-elle pas légitimement due ? Nous possédons au même titre les terres que notre Dieu vainqueur s'est acquises</i> *. C'étoit là, ce me semble, une parité bien reconnue entre les droits de Chamos & ceux du Dieu d'Israël.</p>	
			<p>* <i>Nonne ea quæ possidet Chamos deus tuus tibi jure debentur ?</i> Tel est le texte de la vulgate. Le P.</p>	n.

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

			de Carrieres a traduit. <i>Ne croyez-vous pas avoir droit de posséder ce qui appartient à Chamos votre Dieu ?</i> J'ignore la force du texte hébreu ; mais je vois que dans la vulgate Jephté reconnoit positivement le droit du Dieu Chamos, & que le Traducteur françois affoiblit cette reconnoissance par un <i>selon vous</i> qui n'est pas dans le Latin.	
			MAIS quand les Juifs, soumis aux Rois de Babilone & dans la suite aux Rois de Sirie, voulurent s'obstiner à ne reconnoitre aucun autre Dieu que le leur, ce refus, regardé comme une rebellion contre le vainqueur, leur attira les persécutions qu'on lit dans leur histoire, & dont on ne voit aucun autre exemple avant le Christianisme *.	5
			* Il est de la derniere évidence que la guerre des Phociens appelée guerre sacrée n'étoit point une guerre de Religion. Elle avoit pour objet de punir des sacrileges & non de soumettre des mécréans.	n.
47 v	1 [7]	l'obligation d'embrasser une religion ne venoit que de celle d'être soumis aux loix qui la prescrivoient comme il n'y avoit donc point d'autre manière de convertir un peuple que de l'asservir c'eut été un discours ridicule de lui dire adore	CHAQUE Religion étant donc uniquement attachée aux loix de l'Etat qui la prescrivait, il n'y avoit point d'autre maniere de convertir un peuple que de l'asservir, ni d'autres missionnaires que les conquérans, & l'obligation de changer de culte	6

		<p>mes Dieux ou je t'attaque, l'obligation de changer de culte étant attachée à la victoire, il falloit commencer par vaincre avant d'en parler. En un mot loin que les hommes combattissent pour les Dieux, c'étoit comme dans homère les Dieux qui combattoient pour les h : Les Romains avant de prendre une place sommoient ses Dieux de l'abandonner et quand ils laissoient aux Tarentins leurs Dieux irrités c'est qu'il regardoient alors ces Dieux comme soumis aux leurs et forcés à leur faire hommage. il laissoient aux Vaincus leurs Dieux comme ils leur laissoient leurs loix. Une couronne d'or au Jupiter du capitolé étoit souvent le seul tribut qu'ils en exigeoient.</p>	<p>étant la loi des vaincus, il falloit commencer par vaincre avant d'en parler. Loin que les hommes combattissent pour les Dieux, c'étoient, comme dans Homere, les Dieux qui combattoient pour les hommes ; chacun demandoit au sien la victoire, & la payoit par de nouveaux autels. Les Romains avant de prendre une place, sommoient ses Dieux de l'abandonner, & quand ils laissoient aux Tarentins leurs Dieux irrités, c'est qu'ils regardoient alors ces Dieux comme soumis aux leurs & forcés de leur faire homage : Ils laissoient aux vaincus leurs Dieux comme ils leur laissoient leurs loix. Une couronne au Jupiter du capitolé étoit souvent le seul tribut qu'ils imposaient.</p>	
			<p>ENFIN les Romains ayant étendu avec leur empire leur culte & leurs Dieux, & ayant souvent eux-mêmes adopté ceux des vaincus en accordant aux uns & aux autres le droit de Cité, les peuples de ce vaste empire se trouvent insensiblement avoir des multitudes de Dieux & de cultes, à peu près les mêmes part-tout ; & voilà comment le paganisme ne fut enfin dans le monde connu</p>	7

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

		qu'une seule & même Religion.	
		<p>Ce fut dans ces circonstances que Jésus vint établir sur la terre un royaume Spirituel ; ce qui, séparant le système théologique du système politique, fit que l'Etat cessa d'être un, & causa les divisions intestines qui n'ont jamais cessé d'agiter les peuples chrétiens. Or cette idée nouvelle d'un royaume de l'autre monde n'ayant pu jamais entrer dans la tête des payens, ils regarderont toujours les Chrétiens comme de vrais rebelles qui, sous une hypocrite soumission, ne cherchoient que le moment de se rendre indépendans & maitres, & d'usurper adroitement l'autorité qu'ils seignoient de respecter dans leur faiblesse. Telle fut la cause des persécutions.</p>	8
		<p>CE QUE les payens avoient craint est arrivé ; alors tout a changé de face, les humbles Chrétiens ont changé de langage, & bientôt on a vu ce prétendu royaume de l'autre monde devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci.</p>	9
		<p>CEPENDANT comme il y a toujours eu un Prince & des loix civiles, il a resulté de cette double puissance un perpétuel</p>	10

			<p>conflict de juridiction qui a rendu toute bonne politique impossible dans les Etats chrétiens, & l'on n'a jamais pu venir à bout de savoir auquel du maître ou du prêtre on étoit obligé d'obéir.</p>	
			<p>PLUSIEURS peuples cependant, même dans l'Europe ou à son voisinage, ont voulu conserver ou rétablir l'ancien système, mais sans succès ; l'esprit du christianisme a tout gagné. Le culte sacré est toujours resté ou redevenu indépendant du Souverain, & sans liaison nécessaire avec le corps de l'Etat. Mahomet eut des vues très saines, il lia bien son système politique, & tant que la forme de son Gouvernement subsista sous les Califes ses successeurs, ce Gouvernement fut exactement un, & bon en cela. Mais les Arabes devenus florissans, lettrés, polis, mous & lâches, furent subjugués par des barbares ; alors la division entre les deux puissances recommença ; quoiqu'elle soit moins apparente chez les mahométans que chez les Chrétiens, elle y est pourtant, sur-tout dans la secte d'Ali, & il y a des Etats, tels que la Perse, où elle ne</p>	11

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

			cesse de se faire sentir.	
			<p>Parmi nous, les Rois d'Angleterre se sont établis de l'Eglise, autant en ont fait les Czars ; mais par ce titre ils s'en sont moins rendus les maitres que les Ministres ; ils ont moins acquis le droit de la changer que le pouvoir de la maintenir ; Ils n'y sont pas législateurs, ils n'y sont que Princes. Par tout où le Clergé fait un corps * il est maitre & législateur dans sa partie. Il y a donc deux puissances, deux Souverains, en Angleterre & en Russie, tout comme ailleurs.</p>	12
			<p>* Il faut bien remarquer que ce ne sont pas tant des assemblées formelles, comme celles de France, qui lient le clergé en un corps, que la communion des Eglises. La communion & l'excommunication sont le pacte social du clergé, pacte avec lequel il sera toujours le maitre des peuples & des Rois. Tous les prêtres qui communiquent ensemble sont concitoyens, fussent-ils des deux bouts du monde. Cette invention est un chef-d'œuvre en politique. Il n'y avoit rien de semblable parmi les Prêtres payens ; aussi n'ont-ils jamais fait un corps de Clergé.</p>	n.
			DE TOUS les Auteurs Chré-	13

			<p>tiens le philosophe Hobbes est le seul qui ait bien vû le mal & le remede, qui ait osé proposer de réunir les deux têtes de l'aigle, & de tout ramener à l'unité politique, sans laquelle jamais Etat ni Gouvernement ne sera bien constitué. Mais il a dû voir que l'esprit dominateur du Christianisme étoit incompatible avec son système, & que l'intérêt du Prêtre seroit toujours plus fort que celui de l'Etat. Ce n'est pas tant ce qu'il y a d'horrible & de faux dans sa politique que ce qu'il y a de juste & de vrai qui l'a rendue odieuse *.</p>	
			<p>* Voyez entre autres dans une Lettre de Grotius à son frere du 11. avril 1643, ce que ce savant homme approuve & ce qu'il blâme dans le livre <i>de Cive</i>. Il est vrai que, porté à l'indulgence, il paroît pardonner à l'auteur le bien en faveur du mal ; mais tout le monde n'est pas si clément.</p>	n.
			<p>JE CROIS qu'en développant sous ce point de vue les faits historiques on réfuteroit aisément les sentimens opposés de Bail & de Warburton, dont l'un prétend que nulle Religion n'est utile au corps politique, & dont l'autre soutient au contraire que le Christianisme en</p>	14

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

			est le plus ferme appui. On prouveroit au premier que jamais Etat ne fut fondé que la Religion ne lui servit de base, & au second que la loi Chrétienne est au fond plus nuisible qu'utile à la forte constitution de l'Etat. Pour achever de me faire entendre, il ne faut que donner un peu plus de précision aux idées trop vagues de Religion relatives à mon sujet.	
46 v	1 [1]	Sitot que les h : vivent en société il leur faut une Religion qui les y maintient Jamais peuple n'a subsisté ni ne subsistera sans Religion et si on ne lui en donnoit point de lui-m il s'en feroit une ou seroit bientôt détruit. Dans tout Etat qui peut exiger de ces membres le sacrifice de leur vie celui qui ne croit point de vie à venir est necessairement un lâche ou un fou ; mais on ne sait que trop à quel point l'espoir de la vie à venir peut engager un fanatique à mépriser celle-ci. Otez ses visions à ce fanatique et donnez lui ce même espoir pour prix de la vertu vous en ferez un vrai citoyen.		
	2 [2]	La Religion considérée par rapport à la société peut se diviser en deux espèces savoir la Religion de l'homme et celle	LA RELIGION considérée par rapport à la société, qui est ou générale ou particuliere, peut aussi se diviser en deux es-	15

		<p>du Citoyen. La pr^{re} sans temple, sans autels, sans rites, bornée au culte purement spirituel du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple Religion de l'Evangile ou le vrai Théisme. L'autre renfermée pour ainsi dire dans un seul pays lui donne ses dieux propres et tutélaires, elle a ses rites son culte extérieur prescrit pas les loix hors de la seule nation qui la suit tout le reste est pour elle infidelle, étranger, barbare elle n'étend les devoirs et les droits de l'h : qu'aussi loin que ses Dieux et ses loix. Telles étoient les Religions de tous les anciens peuples sans aucune exception.</p>	<p>peces, savoir, la Religion de l'homme & celle du Citoyen. La première, sans Temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu Sprême & aux devoirs éternels de la morale, est la pure & simple Religion de l'Evangile, le vrai Théisme, & ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. L'autre, inscrite dans un seul pays, lui donne ses Dieux, ses Patrons propres & tutélaires : elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par des loix ; hors la seule Nation qui la suit, tout est pour elle infidelle, étranger, barbare ; elle n'étend les devoirs & les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels. Telles furent toutes les Religions des premiers peuples, auxquelles on peut donner le nom de droit divin civil ou positif.</p>	
	<p>3 [3]</p>	<p>Il y a une 3^e sorte de Religion plus bizarre qui donnant aux hommes deux chefs, deux loix deux patries les soumet à des devoirs contradictoires, et les empêche de pouvoir jamais être à la fois pieux et citoyens. telle est la Religion des lamas telle est celle des Japonois telle est le christianisme romain. On</p>	<p>IL Y A une troisième sorte de Religion plus bizarre, qui donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires & les empêche de pouvoir être à la fois dévots & Citoyens. Telle est la Religion des Lamas, telle est celle des Japonois, tel est le</p>	<p>16</p>

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

		peut appeller celle-ci la Religion du Prêtre.	christianisme Romain. On peut appeller celle-ci la religion du Prêtre. Il en résulte une sorte du droit mixte & insociable qui n'a point de nom.	
	4 [4]	A considerer politiquement ces trois sortes de Religions elles ont toutes leurs defauts. La troisième est si evidemment mauvaise que c'est perdre le tems de s'amuser à le démontrer.	A CONSIDERER politiquement ces trois sortes de religions, elles ont toutes leurs défauts. La troisieme est si évidemment mauvaise que c'est perdre le tems de s'amuser à le démontrer. Tout ce qui rompt l'unité sociale ne vaut rien : Toutes les institutions qui mettent l'homme en contradiction avec lui-même ne valent rien.	17
	5 [5]	La seconde est bonne en ce qu'elle réunit le culte divin et l'amour des loix et que faisant de la patrie l'objet de l'adoration des citoyens elle leur apprend que servir l'état c'est servir Dieu. C'est une espèce de Theocratie dans laquelle l'Etat ne doit point avoir d'autres prêtres que ses magistrats Alors, mourir pour son pays est c'est aller au martire ; désobeir aux loix c'est être impie et sacrilège, et soumettre un criminel à l'exécution publique c'est le dévouer au courroux des Dieux sacer estod.	LA SECONDE est bonne en ce qu'elle réunit le culte divin & l'amour des loix, & que faisant de la patrie l'objet de l'adoration des Citoyens, elle leur apprend que servir l'Etat s'est en servir le Dieu tutelaire. C'est une espece de Théocratie, dans laquelle on ne doit point avoir d'autre pontife que le Prince, ni d'autres prêtres que les magistrats. Alors mourir pour son pays c'est aller au martire, violer les loix c'est être impie, & soumettre un coupable à l'exécution publique c'est le dévouer au courroux des Dieux ; <i>sacer estod</i> .	18
	6 [6]	Mais elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur et	MAIS elle est mauvaise en ce qu'étant fondée sur l'erreur &	19

		sur le mensonge elle trompe les h: les rend credules superstitieux, et noye le vrai culte de la divinité dans un vains cérémonial. Elle est mauvaise encore quand devenant exclusive et tyrannique elle rend un peuple sanguinaire et intolérant en sorte qu'il ne respire que meurtre et massacre et croit faire une action sainte de tuer quiconque n'admet pas ses dieux et ses loix. il n'est pas permis de serrer le nœud d'une société particulière aux dépends du reste du genre humain	sur le mensonge elle trompe les hommes, les rend crédules superstitieux, & noye le vrai culte de la divinité dans un vain cérémonial. Elle est mauvaise encore quand, devenant exclusive & intolérant ; en sorte qu'il ne respire que meurtre & massacre, & croit faire une action sainte en tuant quiconque n'admet pas ses Dieux. Cela met un tel peuple dans un état naturel de guerre avec tous les autres, très nuisible à sa propre sûreté.	
47 v	3 [9]	Reste la religion de l'h : ou le Christianisme non pas celui d'aujourd'hui mais celui de l'évangile. Par cette Religion sainte, sublime, véritable, les hommes enfans du même Dieu, se reconnaissent tous pour frères, et la société qui les unit est d'autant plus étroite qu'elle ne se dissout pas même par la mort.	RESTE donc la Religion de l'homme ou le Christianisme, non pas celui d'aujourd'hui, mais celui de l'Evangile, qui en est tout-à-fait différent. Par cette Religion sainte, sublime, véritable, les hommes, enfans du même Dieu, se reconnoissent tous pour freres, & la société qui les unit ne se dissout pas même à la mort.	20
		Cependant cette même religion n'ayant nulle relation particulière à la constitution de l'état laisse aux loix politique et civiles la seule force que leur donne le droit naturel sans leur ajouter aucune autre ; et par là un des plus grand soutien de la société reste sans effet dans	MAIS cette Religion n'ayant nulle relation particulière avec le corps politique laisse aux loix la seule force qu'elles tirent d'elles-mêmes sans leur en ajouter aucune autre, & par-là un des grands liens de la société particulière reste sans effet. Bien plus ; loin d'attacher les	21

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

		l'état.	cœurs des Citoyens à l'Etat, elle les en détache comme de toutes les choses de la terre : je ne connois rien de plus contraire à l'esprit social.	
	4 [10]	On nous dit qu'un peuple de vrais chrétiens formeroit la plus parfaite société qu'on puisse imaginer.	ON NOUS dit qu'un peuple de vrais Chrétiens formeroit la plus parfaite société que l'on puisse imaginer. Je ne vois à cette supposition qu'une grande difficulté ; c'est qu'une société de vrais chrétiens ne seroit plus une société d'hommes.	22
		La plus parfaite en un sens purement moral, cela peut être mais non pas certainement la plus forte ni la plus durable.	JE DIS même que cette société supposée ne seroit avec toute sa perfection ni la plus forte ni la plus durable : A force d'être parfaite, elle manqueroit de liaison ; son vice destructeur seroit dans sa perfection même.	23
		Le peuple seroit soumis aux loix, les chefs seroient équitable, les soldats mépriseroient la mort. j'en conviens, mais ce n'est pas tout.	CHACUN rempliroit son devoir ; le peuple seroit soumis aux loix, les chefs seroient justes & modérés, les magistrats integres incorruptibles, les soldats mépriseroient la mort, il n'y auroit ni vanité ni luxe ; tout cela est fort bien, mais voyons plus loin.	24
48 v	1 [12]	Le Christianisme est une religion toute spirituelle qui détache les h : des choses de la terre, la patrie du chrétien n'est pas de ce monde il fait son devoir il est vrai mais il le fait avec une profonde indifférence	LE CHRISTIANISME est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du Ciel : la patrie du Chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indiffé-	25

		<p>sur les succès des soins qu'ils se donne. Peu lui importe que tout aille bien ou mal ici bas ; si l'état est florissant il jouit modestement de la félicité publique, si l'état déperit il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple.</p>	<p>rence sur le bon ou mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici bas. Si l'Etat est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique, il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays ; si l'Etat déperit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple.</p>	
	<p>1 [12]</p>	<p>Pour que la société fut paisible et que l'harmonie se maintient il faudroit que tous les citoyens sans exception fussent également bons chrétiens mais si malheureusement il s'y trouvoit quelque Ambitieux ou quelque hypocrite un Catilina par exemple ou un Cromwel celui-là très certainement auroit bon marché de ses pieux compatriotes. Des qu'il auroit bon marché de ses pieux compatriotes. Des qu'il auroit trouvé par quelque ruse le secret de les tromper et de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, aussitôt voila une puissance Dieu veut qu'on lui obeisse, c'est la verge dont il punit ses enfans, on se ferait conscience de chasser l'usurpateur, il faudroit verser du sang, user de violence troubler le repos public tout cela ne s'accorde point</p>	<p>POUR que la société fut paisible & que l'harmonie se maintint, il faudroit que tous les Citoyens sans exception fussent également bons Chrétiens : Mais si malheureusement il s'y trouve un seul ambitieux, un seule hypocrite, un Catilina, par exemple, un Cromwell, celui-là très certainement aura bon marché de ses pieux compatriotes. La charité chrétienne ne permet pas aisément de penser mal de son prochain. Dès qu'il aura trouvé par quelque ruse l'art de leur en imposer & de s'emparer d'une partie de l'autorité publique, voilà un homme constitué en dignité ; Dieu veut qu'on le respecte ; bientôt voilà une puissance ; Dieu veut qu'on lui obéisse ; le dépositaire de cette puissance en abuse-t-il ? C'est la verge</p>	<p>26</p>

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

		avec la douceur du chrétien, et à près tout qu'importe qu'on soit libre ou dans les fers dans cette vallée de misère ; l'essentiel est d'aller en paradis et la resignation n'est qu'un moyen de plus pour cela. on peut être tout aussi bien sauvé esclave qu'homme libre.	dont Dieu punit ses enfans. On se feroit conscience de chasser l'usurpateur ; il faudroit troubler le repos public, user de violence, verser du sang ; tout cela s'accorde mal avec la douceur du Chrétien ; & après tout, qu'importe qu'on soit libre ou serf dans cette vallée de miseres ? l'essentiel est d'aller en paradis, & la résignation n'est qu'un moyen de plus pour cela.	
	2 [13]	Survient-il quelque guerre étrangère les chrétiens marchant au combat, nul [d]'eux ne songe à fuir, ils font leurs devoirs mais ils ont peu de passion pour la victoire ils savent plutot mourir que vaincre. Qu'ils soient vainqueur ou vaincus qu'importe, la providence sait mieux qu'eux ce qu'il leur faut. Qu'on imagine quel parti un ennemi impétueux, actif, passionné, peut tirer de leur stoïcisme. Mettez vis à vis d'eux ces peuples généreux et fiers que devoroit l'ardent amour de la gloire et de la patrie supposés vôtre republique chrétienne vis à vis de Sparte ou de Rome, les Chrétiens seront battus, écrasés, détruits avant d'avoir eu le tems de se reconnoître, ou ne devront leur salut qu'au mépris	SURVIENT-IL quelque guerre étrangère ? Les Citoyens marchent sans peine au combat ; nul d'entre eux ne songe à fuir ; ils sont leur devoir, mais sans passion pour la victoire ; ils savent plutôt mourir que vaincre. Qu'ils soient vainqueurs ou vaincus, qu'importe ? La providence ne sait-elle pas mieux qu'eux ce qu'il leur faut ? Qu'on imagine quel parti un ennemi fier impétueux passionné peut tirer de leur stoïcisme ! Mettez vis-à-vis d'eux ces peuples généreux que dévorait l'ardent amour de la gloire & de la patrie, supposez votre république chrétienne vis-à-vis de Sparte ou de Rome ; les pieux chrétiens seront battus, écrasés, détruits avant d'avoir eu le tems de se reconnoître, ou ne devront leur	27

		que leur ennemi concevra pour eux. C'étoit un beau serment, ce me semble que celui des soldats de Fabius ils ne jurèrent pas de vaincre ou de mourir, ils jurèrent de revenir vainqueurs et ils revinrent tels. jamais des chrétiens ne s'aviseront d'un pareil serment car ils croiroient tenter Dieu.	salut qu'au mépris que leur ennemi concervra pour eux. C'étoit un beau serment à mon gré que celui des soldats de Fabius ; ils ne jurerent pas de mourir ou de vaincre, ils jurerent de revenir vainqueurs, & tinrent leur serment : Jamais des Chrétiens n'en eussent fait un pareil ; ils auroient cru tenter Dieu.	
	3 [14]	Mais je me trompe en disant une republique chretienne chacun de ces deux mots exclut l'autre. Le Christianisme ne prêche que servitude et dépendance L'esprit du Christianisme est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves ils le savent et ne s'en émeuvent guères cette courte vie a trop peu de prix pour eux.	MAIS je me trompe en disant une République Chrétienne ; chacun de ses deux mots exclut l'autre. Le Christianisme ne prêche que servitude & dépendance. Son esprit est trop favorable à la tyrannie pour qu'elle n'en profite pas toujours. Les vrais Chrétiens sont faits pour être esclaves ; ils le savent et ne s'en émeuvent gueres ; cette courte vie a trop peu de prix à leurs yeux.	28
	4 [15]	Les troupes chrétiennes sont excellentes me dira-t-on, je le nie. Qu'on m'en montre de telles. Quand à moi je ne connois point de troupes chrétiennes. On me citera les croisades[.] Sans disputer sur la valeur [d]es croisés, je me contenteroi de remarquer que bien loin d'être des chrétiens, c'étoient des soldats du prêtre c'étoient des Citoyens de	LES troupes chrétiennes sont excellentes, nous dit-on. Je le nie. Qu'on m'en montre de telles ? Quant-à-moi, je ne connois point de Troupes chrétiennes. On me citera les croisades. Sans disputer sur la valeur des Croisés, je remarquerai que bien loin d'être des Chrétiens, c'étoient des soldats du prêtre, c'étoient des Citoyens de l'Eglise ; ils se	29

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

		l'Eglise, ils se battoient pour leur pays spirituel ; à le bien prendre ceci rentre dans le paganisme [;] c'est la religion du prêtre [;] comme l'évangile n'est point une religion civile toute guerre de religion est impossible parmi les chrétiens.	battoient pour son pays Spirituel, qu'elle avoit rendu temporel on ne sait comment. A le bien prendre, ceci rentre sous le paganisme ; comme l'Evangile n'établit point une Religion nationale, toute guerre sacrée est impossible parmi les Chrétiens.	
49 r	fr.	Sous les empereurs Payens les soldats Chrétiens étoient braves. je le crois bien ce n'étoit pas tant alors une affaire de religion qu'une espèce de guerre d'honneur entre eux et les troupes payenne. Sitot que les Empereurs furent Chrétiens cette émulation ne subsista plus et leurs troupes ne firent plus rien qui vaille.	SOUS les Empereurs payens les soldats Chrétiens étoient braves ; tous les Auteurs Chrétiens l'assurent, & je le crois : c'étoit une émulation d'honneur contre les Troupes payennes. Dès que les Empereurs furent chrétiens cette émulation ne subsista plus, & quand la croix eut chassé l'aigle, toute la valeur romaine disparut.	30
49 v	1 [16]	Revenons au droit et fixons les principes. Le droit que le pacte social donne au souverain sur les sujets ne passe point comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique. les sujets ne doivent donc compte au souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or il importe bien à l'état que chaque citoyen ait une Religion : mais les dogmes de cette Religion ne lui importent qu'autant qu'ils se rapportent à la morale tout les	MAIS laissant à part les considérations politiques, revenons au droit, & fixons les principes sur ce point important. Le droit que le pacte social donne au Souverain sur les sujets ne passe point, comme je l'ai dit, les bornes de l'utilité publique *. Les sujets ne doivent donc compte au Souverain de leurs opinions qu'autant que ces opinions importent à la communauté. Or il importe bien à l'Etat que chaque Citoyen ait une Religion qui lui	31

		autres ne sont point de sa compétence et chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plait sans qu'il appartienne au souverain d'en connoître	fasse aimer ses devoirs ; mais les dogmes de cette Religion n'intéressent ni l'Etat ni ses membres qu'autant que ces dogmes se rapportent à la morale, & aux devoirs que celui qui la professe est tenu de remplir envers autrui. Chacun peut avoir au surplus telles opinions qu'il lui plait, sans qu'il appartienne au Souverain d'en connoître : Car comme il n'a point de compétence dans l'autre monde, quel que soit le sort des sujets dans la vie à venir ce n'est pas son affaire, pourvu qu'ils soient bons citoyens dans celle-ci.	
			* <i>Dans la République</i> , dit le M. d'A., <i>chacun est parfaitement libre en ce qui ne nuit pas aux autres</i> . Voilà la borne invariable ; on ne peut la poser plus exactement. Je n'ai pu me refuser au plaisir de citer quelque fois ce manuscrit quoique non connu du public, pour rendre honneur à la mémoire d'un homme illustre & respectable, qui avoit conservé jusques dans le Ministre le cœur d'un vrai citoyen, & des vues droites & saines sur le gouvernement de son pays.	n.
	2 [17]	Il y a des dogmes positifs que le citoyen doit admettre comme avantageux à la société	IL Y A donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer	32

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

		et des dogmes négatifs qu'il doit rejeter comme nuisibles.	les articles, non pas précisé-ment comme dogmes de Religion, mais comme senti-ments de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujets fidelle *.	
	4 [19]	Ces dogmes divers compo-sent une profession de foi purement civile qu'il appartient à la loi de prescrire non pas précisément comme dogmes de Religion mais comme senti-ments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyen ni sujet fidelle. Elle ne peut pas obliger per-sonne à les croire mais elle peut bannir de l'Etat quiconque ne les croit pas elle peut le bannir non comme impie mais comme insociable comme in-capable d'aimer sincèrement les loix la justice la patrie et d'immoler au besoin sa vie à ses devoirs.	Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les loix la justice, & d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit punit de mort ; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les loix.	
	5 [20]	Tout citoyen doit être tenu de prononcer cette profession de foi par devant le magistrat et d'en reconnoître expressément tous les dogmes, si quelqu'un ne les reconnoit pas qu'il soit rétranché la cité mais qu'il em-porte paisiblement tous ses biens. si quelqu'un après avoir reconnus ces dogmes se con-duit comme ne les croyant pas qu'il soit puni de mort. il a commis le plus grand des cri-mes il a menti devant les loix.		
			* Cesar plaidant pour Catilina	n.

			tachoit d'établir le dogme de la mortalité de l'ame ; Caton & Cicéron pour le réfuter ne s'amuserent point à la philosophie : il se contenterent de montrer que Cesar parloit en mauvais Citoyen & avançoit une doctrine pernicieuse à l'Etat. En effet voilà dequoi devoit juger le Sénat de Rome, et non d'une question de théologie.	
	6 [21]	Les dogmes de la Religion civile seront simples en petit nombre enoncés avec précisions et sans explication ni commentaires L'existence de la divinité, bienfaisante puissante intelligente, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir le bonheur des justes et le châtiment des mechans la sainteté du contrat social et des loix voilà les dogmes positifs. Quand aux negatifs je les borne à un seul c'est l'intolérance.	LES dogmes de la Religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision sans explications ni commentaires. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie à venir, le bonheur des justes, le châtiment des méchans, la sainteté du Contrat social & des Loix ; voilà les dogmes positifs. Quant aux dogmes négatifs, je les borne à un seul ; c'est l'intolérance : elle rentre dans les cultes que nous avons exclus.	33
	7 [22]	Ceux qui distinguent l'intolerance civile et l'intolerance Ecclesiastique se trompent. L'une mène nécessairement à l'autre, ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit	CEUX qui distinguent l'intolérance civile & l'intolérance théologique se trompent, à mon avis. Ces deux intolérances sont inséparables. Il est impossible de vivre en paix avec des gens qu'on croit	34

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

		<p>dannés. Les aimer ce seroit haïr Dieu qui les punit il faut nécessairement qu'on les convertisse ou qu'on les persecute</p>	<p>Dieu qui les punit ; il faut absolument qu'on les ramene ou qu'on les tourmente. Par tout où l'intolérance théologique est admise, il est impossible qu'elle n'ait pas quelque effet civil *, & sitot qu'elle en a, le Souverain n'est plus Souverain, même au temporel ; dès lors les Prêtres sont les vrais maitres ; les Rois ne sont que leurs officiers.</p>	
			<p>* Le mariage, par exemple, étant un contrat civil, a des effets civils sans lesquels il est même impossible que la société subsiste. Supposons donc qu'un Clergé vienne à bout de s'attribuer à lui seul le droit de passer cet acte ; droit qu'il doit nécessairement usurper dans toute Religion intolérante. Alors n'est-il pas clair qu'il disposera seul des héritages, des charges, des Citoyens, de l'Etat même, qui ne sauroit subsister n'étant plus composé que des bâtards. Mais, dira-t-on, l'on appellera comme d'abus, on ajournera, décrétera, saisira le temporel. Quelle pitié ! Le Clergé, pour peu qu'il ait, je ne dis pas de courage, mais de bon sens, laissera faire & ira son train ; il laissera tranquillement appeler, ajourner,</p>	n.

			décréter, saisir, & finira par rester le maître. Ce n'est pas, ce me semble, un grand sacrifice d'abandonner une partie, quand on est sûr de s'emparer du tout.	
50 v	1 [24]	Je dirois plus il est impossible que les intolérans réunis sous les mêmes dogmes vivent jamais en paix entre eux. Dès qu'ils ont inspection sur la foi les uns des autres. Ils deviennent tous ennemis alternativement persecutes, persecuteurs chacun sur tous et tous sur chacun l'intolérant est l'homme de hobbes. l'intolérance est la guerre de l'humanité. La société des intolérans est semblable à celle des Demons ils ne s'accordent que pour se tourmenter. Les horreurs de l'inquisition n'ont jamais régné que dans les pays où tout le monde étoit intolérant dans ces pays il ne tient qu'à la fortune que les victimes ne soient les bourreaux.		
	3 [26]	Il faut penser comme moi pour être sauvé. Voilà le dogme affreux qui désole la terre. Vous n'aurez jamais rien fait pour la paix publique si vous n'êtes de la cité ce dogme infernal. Qui-conque ne le trouve pas exécration ne peut être ni Chrétien ni Citoyen ni homme c'est		

3. SYNOPSIS ENTRE LE BROUILLON ET LA VERSION PUBLIÉE

		un monstre qu'il faut immoler au repos du genre humain.		
	5 [28]	<p>Cette profession de foi une fois établie qu'elle se renouvelle tous les ans avec solennité et que cette solennité soit accompagné d'un culte auguste et simple dont les magistrats soient seuls les ministres et qui rechauffe dans les cœurs à l'amour de la patrie voila tout ce qu'il est permis au souverain de prescrire quant à la religion Qu'au surplus on laisse introduire toutes les opinions qui ne sont point contraires à la profession de foi civile de tous les cultes qui peuvent compatir avec le culte public, et qu'on ne craigne ni disputes de religion ni guerres sacrées. personne ne s'avisera de subtiliser sur les dogmes quand on aura si peu d'intérêt à les discuter. Nul apôtre ou missionnaire n'aura droit de venir taxer d'erreur une Religion qui sert de base à toutes les religion du monde et qui n'en condamne aucune. et si quelquun vient prêcher son horrible intolérance il sera puni sans disputer contre lui on le punira comme séditieux et rebelle aux loix sauf à aller s'il leur plait narrer son martire dans son pays. Ainsi l'on réuni-</p>		

		<p>ra les avantages de la religion de l'homme et de celle du citoyen. L'état aura son culte et ne fera ennemi de celui d'aucun autre. les loix divine et humaine se reunissant toujours sur le même objet les plus pieux Theïstes seront aussi les plus zélés citoyens et la defense des saintes loix sera la gloire du Dieu des hommes.</p>		
	<p>6 [29]</p>	<p>Maintenant qu'il n'y a plus et qu'il ne peut plus y avoir de religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolèrent les autres pourvue que leurs dogmes n'ayant rien de contraire aux devoirs du Citoyen. Mais quiconque di hors de l'Eglise point de salut doit être chassé de l'état à moins que l'Etat ne soit l'Eglise. Ce dogme intolérant ne doit être admis que dans un gouvernement Theocratique dans tout autre il est absurde et pernicieux</p>	<p>MAINTENANT qu'il n'y a plus & qu'il ne peut plus y avoir de Religion nationale exclusive, on doit tolérer toutes celles qui tolerent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs du Citoyen. Mais quiconque ose dire, <i>hors de l'Eglise point de Salut</i>, doit être chassé de l'Etat ; à moins que l'Etat ne soit l'Eglise, & que le Prince ne soit le Pontife. Un tel dogme n'est bon que dans un Gouvernement Théocratique, dans tout autre il est pernicieux. La raison sur laquelle on dit qu'Henri IV. embrassa la Religion romaine la devrait faire quitter à tout honnête homme, & sur-tout à tout Prince qui sauroit raisonner.</p>	<p>35</p>

4. TRANSCRIPTIONS DIPLOMATIQUES DES FRAGMENTS CITÉS

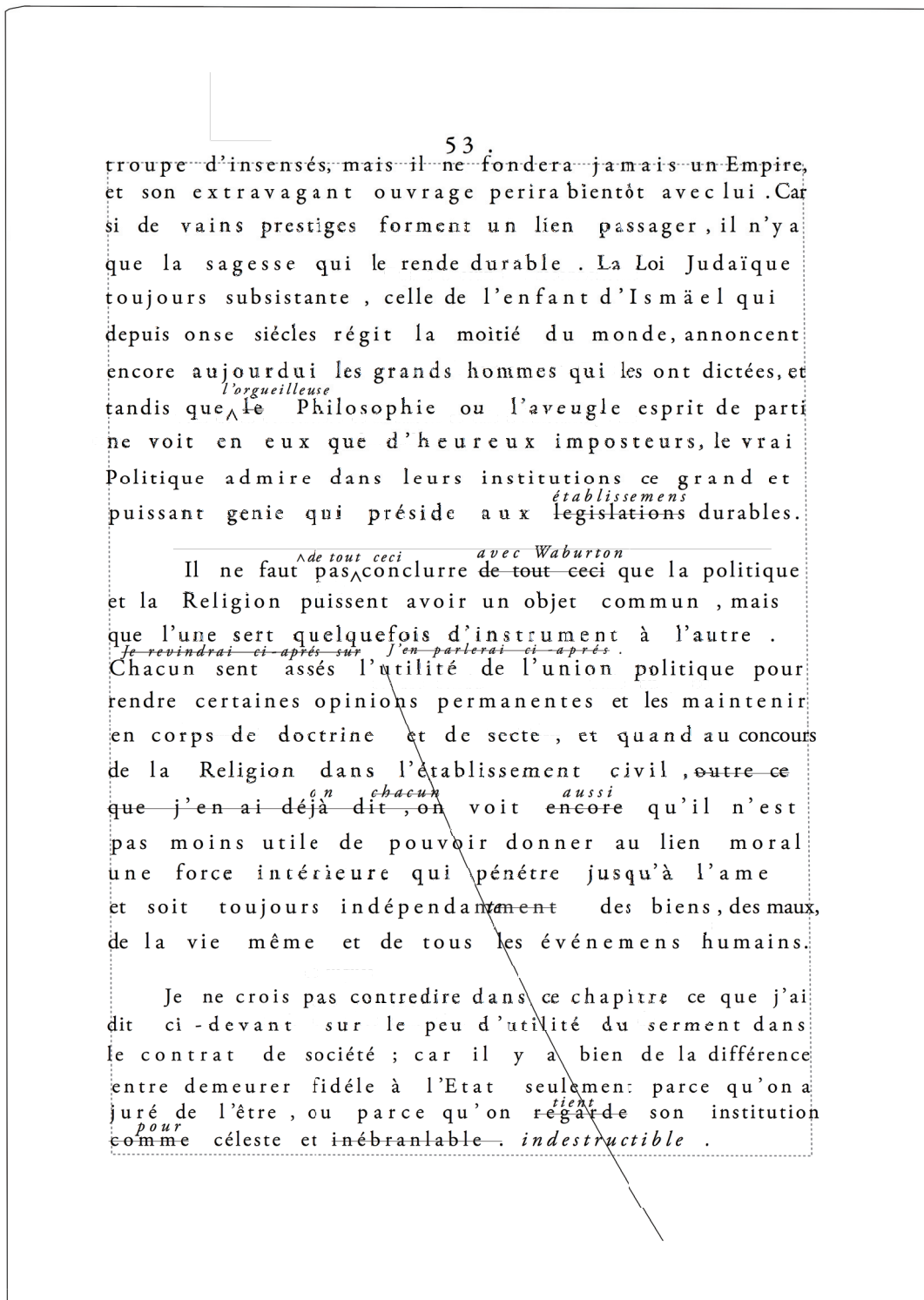
4. TRANSCRIPTIONS DIPLOMATIQUES
DES FRAGMENTS CITÉS

Fig. 1 : Ms. fr. 225, fol. 53 recto.

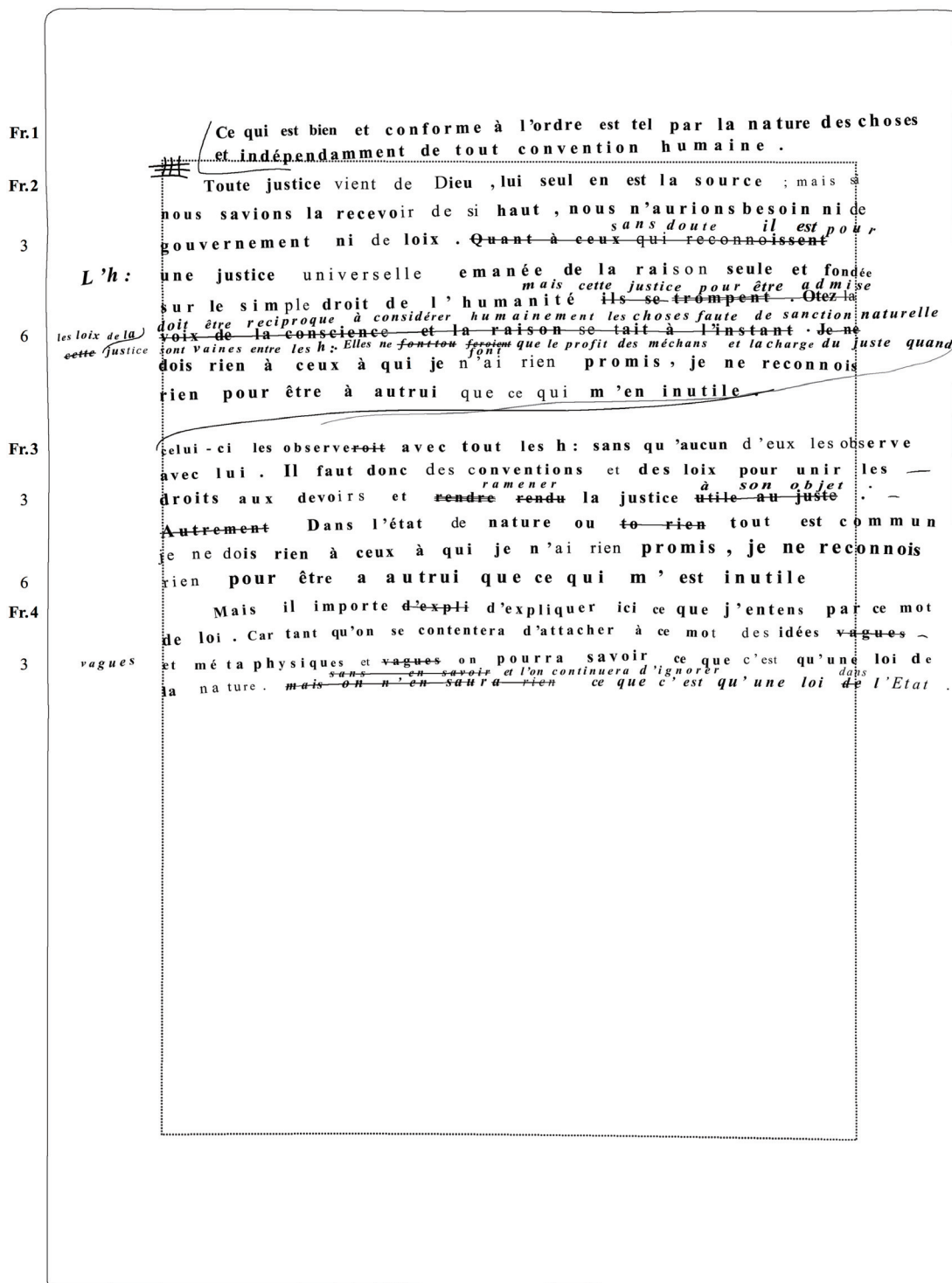


Fig. 2 : Ms. fr. 225, fol. 63 verso.

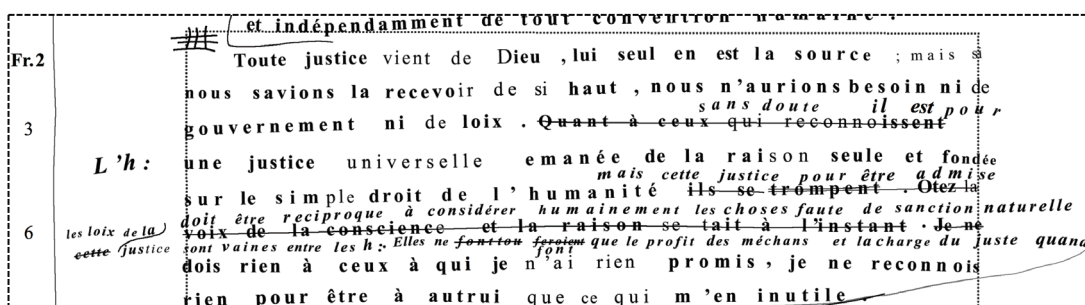
Commentaire

L'ensemble des quatre fragments qui se trouvent sur le verso du feuillet 63 est un ajout pour l'explication rédigée sur le recto du feuillet 64 recto : c'est un « brouillon

4. TRANSCRIPTIONS DIPLOMATIQUES DES FRAGMENTS CITÉS

rédigé sur 63 v^o et dont l'insertion est indiquée par un double dièse »⁸⁶¹, à savoir ~~##~~ qui se trouve entre le titre du chapitre 4⁸⁶² et son premier alinéa soigneusement rédigé. Cela signifie que ces quatre fragments sont rédigés lors du remaniement de la *Cop. 01* après septembre 1760⁸⁶³ et, donc, presque à la même époque que la rédaction du brouillon « Le concours de la religion ».

En ce qui concerne le deuxième fragment, l'analyse des aspects matériels de son écriture (la différence des encres brunes nuancées et des becs de plume) montre que Rousseau a rédigé cette partie en changeant au moins trois fois de plume.



Fragment 2 du fol. 63 verso.

Voici la première étape du fragment 2 (nous avons souligné les parties remaniées) :

Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de loix. Quant à ceux qui reconnoissent une justice universelle émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l'humanité ils se trompent. Otez la voix de la conscience et la raison se tait à l'instant. Je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, je ne reconnois rien pour être à autrui que ce qui m'en inutile.

Ce texte est rédigé sans corrections, avec même interligne et à l'intérieur de l'encadrement rouge ; ces trois caractères indiquent que Rousseau a rédigé d'abord ce texte qu'il avait déjà conçu sur le verso du feuillet 63.

⁸⁶¹ *Manuscrit de Genève* (éd. GR), p. 121, note b.

⁸⁶² *Manuscrit de Genève*, II, ch. 4, fol. 64 recto.

⁸⁶³ Voir la figure 1 du chapitre 2 de notre Partie II.

En changeant de plume, l’auteur l’a remanié (étape 2). Insistons sur le fait que ce remaniement peut être regardé comme un développement de la phrase « Otez la voix de la conscience et la raison⁸⁶⁴ se tait à l’instant ». Voici la deuxième étape du fragment :

Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n’aurions besoin ni de gouvernement ni de loix. Sans doute il est pour l’h[omme] une justice universelle émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l’humanité mais cette justice pour être admise doit être reciproque[.] [1] À considérer humainement les choses[,] faute de sanction naturelle cette <les loix de la> justice sont vaines entre les h[ommes]. [2a] Elles ne font-tou <feroient> que le profit des méchants et la charge du juste

Rousseau introduit dans le fragment 2 l’idée de la « sanction » : selon l’auteur, on doit inventer une sorte de « sanction » artificielle pour combler le manquement de la « sanction naturelle ». Ici, il s’agit non seulement de ce que Pufendorf appelle « la crainte de la peine [physique], et une force extérieure », mais aussi d’un autre « poids » « qui entrain[e] les volontés et les forces des Sujets », à savoir la sanction morale issue de « l’engagement même »⁸⁶⁵. Rousseau approfondit cette idée de la « sanction » dans le fragment 3 en employant les notions de « convention » et de « devoir ».

Après avoir ajouté « quand » aussitôt après « juste », Rousseau a tiré un long trait qui lie les fragments 2 et 3 (il a raturé une fois et il a réécrit à partir de l’endroit juste à côté du mot « inutile »). Voici le fragment 3 ajouté (étape 3) :

[2b] [quand] celui-ci les observeroit avec tout les h[ommes] sans qu’aucun d’eux les observe avec lui. [3] Il faut donc des conventions et des loix pour unir les droits aux devoirs et rendre rendu ramener la justice utile-au-juste <à son objet> : [4] Autrement Dans l’état de nature où tout-rien tout est commun

⁸⁶⁴ Le terme de « raison » désigne ici l’opération mentale qui compose un raisonnement et donc il correspond à l’« acte pur de l’entendement qui raisonne » chez Diderot, que Rousseau a essayé de réfuter dans le second chapitre du *Manuscrit de Genève* (voir le chapitre 3 de notre Partie III).

⁸⁶⁵ PUFENDORF, *Le droit de la nature et des gens*, trad. Barbeyrac, t. II, VII, ch. 2, § 5, p. 20. Concernant le rapport de ce paragraphe 5 qui parle de la sanction morale et le *Manuscrit de Genève*, voir DERATHÉ, *Rousseau et les sciences politiques de son temps*, p. 159, note (1).

4. TRANSCRIPTIONS DIPLOMATIQUES DES FRAGMENTS CITÉS

je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, je ne reconnois rien pour être à autrui que ce qui m'est inutile

Au point de vue de l'étude génétique, ce fragment est fort important, car les notions de « convention » (ou de promesse) et de « devoir » s'y introduisent comme développements de la phrase biffée (« Otez la voix de la conscience et la raison se tait à l'instant»). Au cours de l'argument composé de quatre éléments ([1]-[4]), l'idée de la sanction morale se développe à celle de la « voix du devoir »⁸⁶⁶ issue de l'engagement. La partie [4] indique que Rousseau emploie le terme « devoir » ([3]) en s'appuyant sur le verbe « devoir à [quelqu'un] » : autrement dit, le « devoir » est considéré ici comme un sentiment d'obligation qui naît de ce rapport humain⁸⁶⁷ et qui est indépendant de la logique utilitariste ([4]) visant l'« intérêt sensuel et palpable qui se rapporte uniquement à notre bien-être corporel, à la fortune, aux richesses, à la considération, aux biens physiques qui peuvent résulter pour nous de la bonne opinion d'autrui »⁸⁶⁸. En outre, au cours du remaniement du fragment 2, Rousseau s'intéressait au fonctionnement de la « sanction » qui se trouve dans ce sentiment d'obligation.

À ce point de notre analyse de ce brouillon, nous pouvons donc conclure que, en remaniant la phrase concernant « la voix de la conscience », Rousseau cherchait un concept politique qui puisse se substituer à ce mouvement psychique. Ce tâtonnement s'est déroulé autour de l'idée de « convention » ou de « promesse » considérée comme source du « devoir ». Au reste, Rousseau a inséré le terme de « loix » dans la l. 2 du fragment 3 comme charnière entre le brouillon et le chapitre 4 qui parle de « la Nature des Loix ». Ce rôle de charnière se trouve également dans le dernier fragment (fr. 4) rédigé par une autre plume que les deux autres employées pour la rédaction des fragments 2 et 3 (étape 4).

⁸⁶⁶ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 3, OC III, p. 292 (fol. 16 recto).

⁸⁶⁷ Cf. *Émile*, V, OC IV, p. 858 (voir également la section 2 du chapitre 1 de notre Partie III).

⁸⁶⁸ *Lettre de Rousseau à Grimprel d'Offreville*, à Montmorency, le 4 octobre 1761, CC IX, 1500, p. 144.

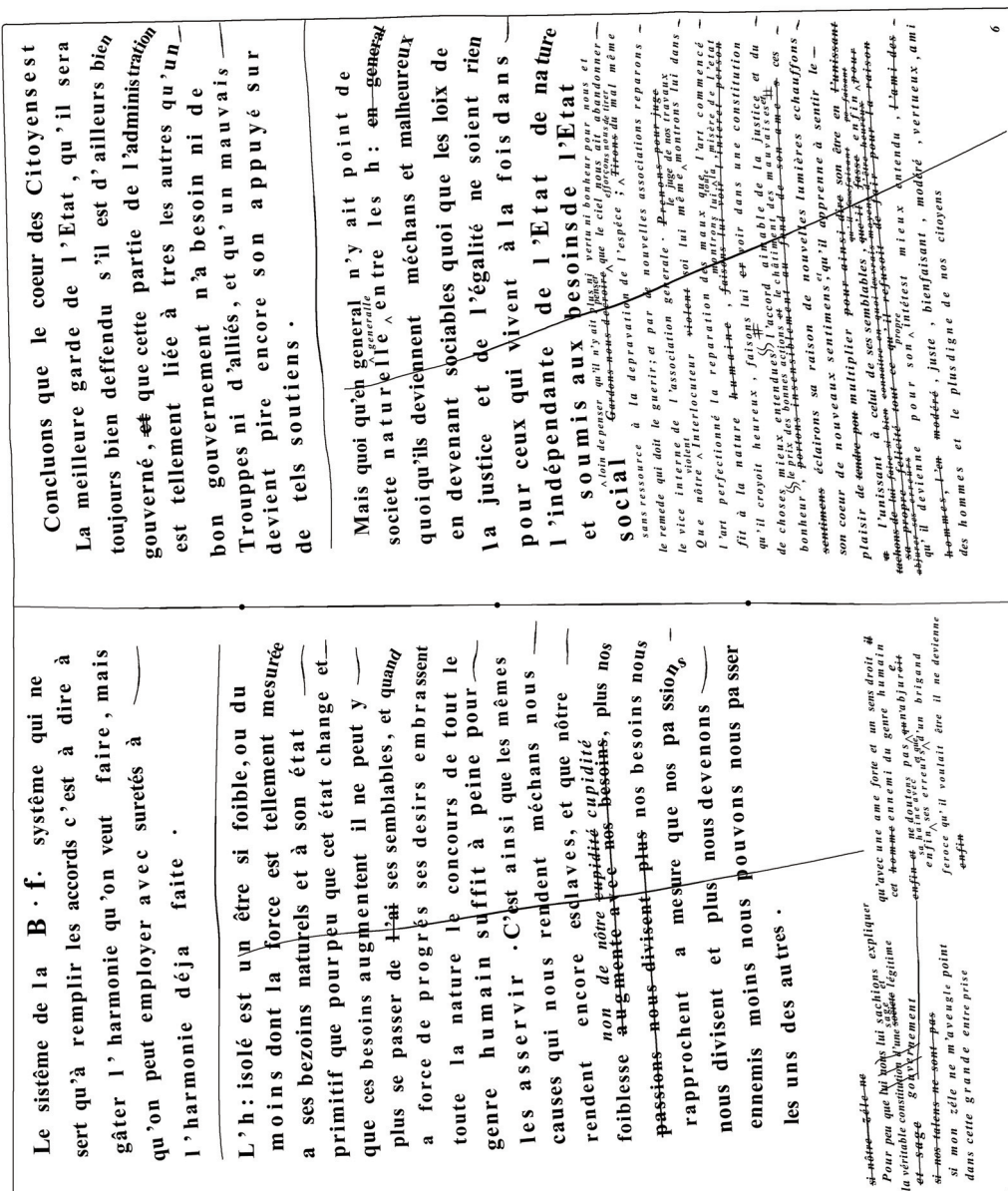


Fig. 3 : MsR 16, fol. 5 verso-fol. 6 recto.

4. TRANSCRIPTIONS DIPLOMATIQUES DES FRAGMENTS CITÉS

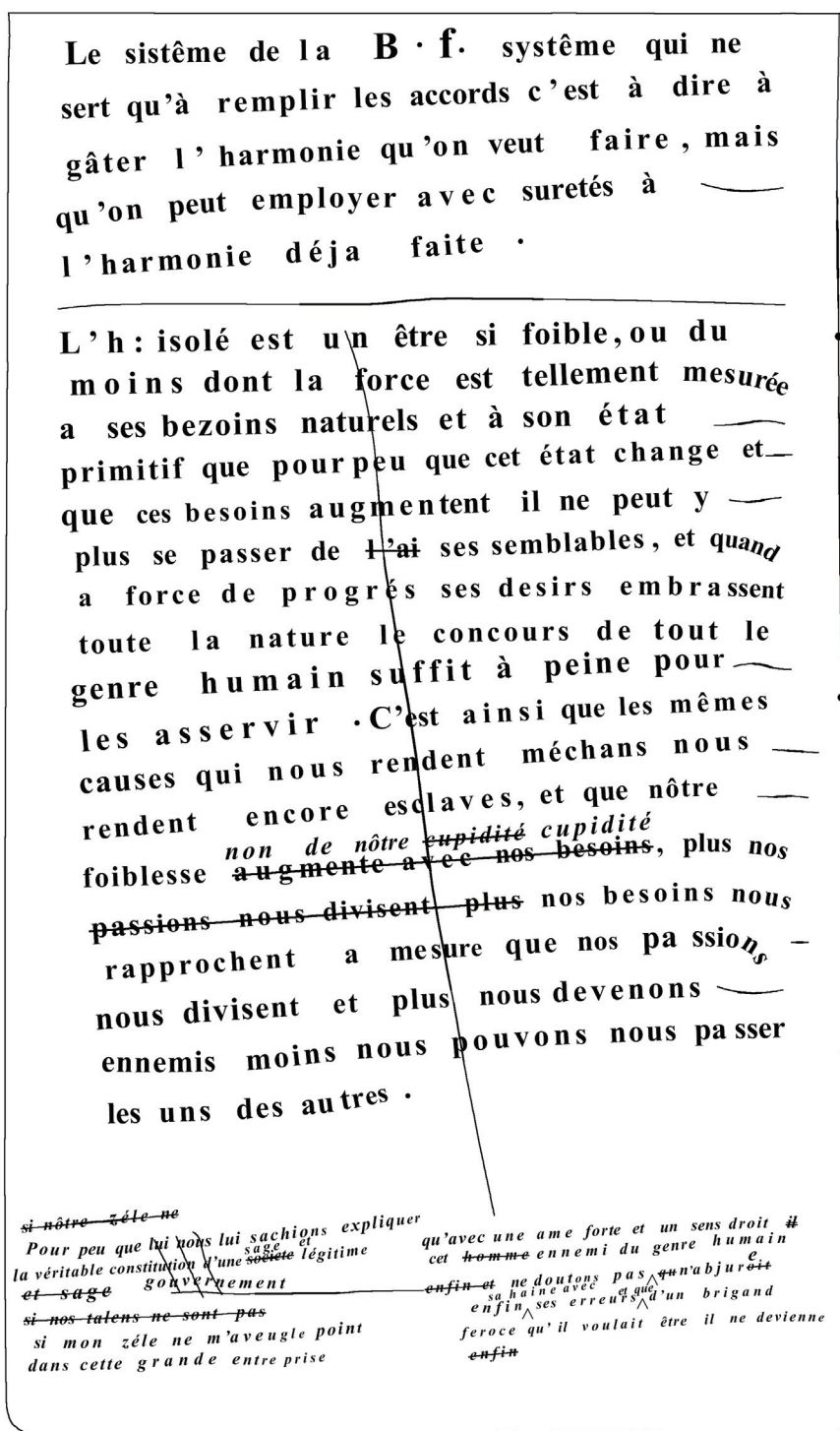


Fig. 4 : MsR 16, fol. 5 verso (fr. II-11).

Notes

Le premier fragment est la réponse de Rousseau aux *Erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie* (1755) de Rameau.

Fr. II-11 : la partie à l'encre brune (en italique) a été écrite après la partie au crayon noir (en roman).

« B. f. » : cette abréviation signifie les termes « Basse-fondamentale » (voir *Dictionnaire de musique*, OC V, p. 654, s. v. « BASSE-FONDAIMENTALE »).

Mais quoi qu'en ^{general} ~~general~~ n'y ait point de
 societe naturelle ^{general} entre les h : en ~~general~~
 quoi qu'ils deviennent méchants et malheureux
 en devenant sociables quoi que les loix de
 la justice et de l'égalité ne soient rien
 pour ceux qui vivent à la fois dans
 l'indépendante de l'Etat de nature
 et soumis aux besoins de l'Etat
 social ^{loin de penser qu'il n'y ait plus ni vertu ni bonheur pour nous et}
~~Gardons-nous de croire~~ ^{que le ciel nous ait abandonner}
~~à la depravation de l'espèce ;~~ ^{efforçons nous de tirer}
 sans ressource à la depravation de l'espèce ; ~~tirons du mal même~~
 le remede qui doit le guerir ; et par de nouvelles associations reparons -
 le vice interne de l'association generale . ~~Prenons pour juge~~
 Que nôtre ^{violent} ~~Interlocuteur violent~~ soi lui même ^{le juge de nos travaux} montrons lui dans -
 l'art perfectionné la reparation des maux que l'art commencé -
 fit à la nature humaine , ~~faisons lui voir la misère de l'etat~~
 qu'il croyoit heureux , faisons lui ~~et voir dans une constitution~~
 de choses mieux entendues [#] l'accord aimable de la justice et du -
 bonheur ^{le prix des bonnes actions et le châtimement des mauvaises} ~~ces~~
~~sentimens~~ ^{portons insensiblement au fond de son ame} éclairons sa raison de nouvelles lumières echauffons -
 son coeur de nouveaux sentimens ^{et} qu'il apprenne à sentir le -
 plaisir de ~~tendre pour~~ multiplier ~~pour ainsi dire son être en l'unissant~~
~~# l'unissant à celui de ses semblables , qu'il fasse enfin pour~~
~~tachons de lui faire si bien connaître en quoi les vrais moyens d'être heureux~~
~~sa propre félicité tout ce qu'il refusoit de faire pour la raison~~
~~abjurer ses erreurs~~ ^{propre} qu'il devienne pour son ^{intétest} mieux entendu , l'ami des -
 hommes , l'en ~~modéré~~ , juste , bienfaisant , modéré , vertueux , ami
 des hommes et le plus digne de nos citoyens

Fig. 5 : L'extrait du MsR 16, fol. 6 recto (fr. II-12).

Note

La partie à l'encre brune (en italique) a été écrite après la partie au crayon noir (en romain). Celle-ci a été rédigée probablement entre la fin 1755 et le début 1756.

5. RÉPONSE À LA QUESTION POSÉE PAR M. BERCHTOLD ET À M. GUÉNARD

5. RÉPONSE PROVISOIRE À LA QUESTION POSÉE PAR M. JACQUES BERCHTOLD ET M. FLORENT GUÉNARD.

Lors de la soutenance de cette thèse, F. Guénard et J. Berchtold ont posé une question selon laquelle la définition de la notion de l'*art* employée même dans le titre de cette thèse n'est pas suffisamment explorée. Guénard articule ce problème en deux questions. D'abord, « si la religion civile est en définitive un 'art de faire penser', qu'est ce qu'en fait un moyen moins incertain que le serment » ? Cette question s'ouvre sur une seconde : « si la religion civile est un 'art de faire penser', c'est ce qu'elle n'agit pas sur les cœurs. Comment, à ce titre, peut-elle combattre les passions qui écartent du corps social ? La question peut se poser autrement : qu'est-ce qui peut mener à la vertu » ?

Avant de répondre à ces deux questions, nous précisons d'abord la dualité du terme « art ». Ce terme désigne d'abord l'*art d'écriture* de Rousseau. Nous avons montré, dans notre dernier chapitre (IV, ch. 3), que l'auteur en tant que « pratiquant d'une écriture de l'éveil »⁸⁶⁹ compose le chapitre « De la Religion civile » comme un argument à travers lequel les *lecteurs* butent sur une aporie issue des deux logiques concernant l'intérêt politique de la religion. Dans l'avant-dernier chapitre, la religion civile est proposée après les critiques contre les deux modèles religieux, à savoir la « religion de l'homme » et celle « du Citoyen ». Toutefois, comme nous l'avons précisé dans notre dernier chapitre, le credo de la « religion à naître »⁸⁷⁰ est composé de l'essentiel de ces modèles qui s'opposent. Et à travers l'argument du chapitre « De la Religion civile », Rousseau amplifie ce contraste : ce chapitre est un texte dont la lecture conduit les lecteurs vers une aporie. Nous considérons le travail d'écriture pratiqué dans ce chapitre comme une forme d'art qui doit induire les lecteurs de sortir de cette aporie à travers leur propre réflexion.

Le deuxième aspect de notre « art » relève des deux questions du rapporteur : la religion civile est un art en tant qu'*artifice*. Autrement dit, c'est un dispositif politique (donc *artificiel*) qui soutient l'acte de conscience comme étant, chez Rousseau, sentiment *naturel*. L'invention, ainsi que l'intérêt, de cette religion con-

⁸⁶⁹ SÉITÉ, « Rousseau : penser et faire penser » dans *AJJR* 46 (2005), p. 64.

⁸⁷⁰ GUÉNARD, « 'Esprit social' et 'choses du ciel' » dans *La théologie politique de Rousseau*, p. 16.

siste précisément dans le projet de la première version du *Contrat social*, qui recherche « dans l’art perfectionné la réparation des maux que l’art commencé fit à la nature »⁸⁷¹.

C’est également un art *politique*, car celui-ci s’adresse à l’intériorité du *citoyen* : il se met, à travers l’énonciation du credo, vis-à-vis de « la Divinité ». La notion de la religion civile, dont l’essentiel est sa « profession de foi », précise ce qu’on cherche dans le fonctionnement du « serment ». Ici, il ne s’agit pas vraiment du caractère « incertain » (du défaut) de celui-ci, mais il s’agit plutôt de sa *précision* : la « profession de foi » est un « serment » *devant* « l’existence de la Divinité ».

Pourtant, c’est en même temps un art *aporétique*, car le credo même soulève chez le citoyen deux amours contradictoires : l’amour envers les choses relevant de « la vie à venir » (du « Royaume spirituel ») et l’« esprit social », à savoir l’amour envers les choses politiques issues de la « Sainteté du Contrat social et des Lois ». Et c’est l’« existence de la Divinité » (le premier article du credo) qui garantit leur caractère céleste⁸⁷² et donc conforte ces deux amours contradictoires (voir notre Partie IV, ch. 3, § 4). Il s’agit ici du conflit entre les passions, qui est étroitement lié à la notion de la vertu rousseauiste. En effet, « ce mot de vertu signifie *force*. Il n’y a point de vertu sans combat, il n’y a en point sans victoire. La vertu ne consiste pas seulement à être juste, mais à l’être en triomphant de ses passions, en régnant sur son propre cœur »⁸⁷³. Or, la religion civile déclenche le conflit affectif à travers l’énonciation ou le rappel du credo aporétique, de sorte que le citoyen se met en contradiction avec lui-même. Cet art politique soutenant l’acte de conscience qui se manifeste chez un individu comme un antagoniste, exige de sortir de cet état aporétique à travers sa propre décision politique portant sur une alternative : soit choisir l’objet de l’amour des « choses du Ciel », soit choisir celui de l’« esprit social ». Voilà ce que nous avons essayé de montrer dans notre dernier chapitre.

Cela étant, l’objection partagée par Bruno Bernardi et Florent Guénard lors de la soutenance à propos du passage où nous affirmons que « la religion civile est un dispositif qui *déclenche* et renforce l’auto-contradiction chez le citoyen » nous semble tout à fait recevable, dès lors qu’elle critique ce qu’il semble y avoir d’automatique dans le terme « déclencher ». Nous prenons en compte leur objection justifiée pour préciser que l’art de penser reste, précisément, de la nature d’un art

⁸⁷¹ *Du contrat social (1^e version)*, I, ch. 2, OC III, p. 288, c’est nous qui soulignons.

⁸⁷² *Op. cit.*, II, ch. 2, OC III, p. 318.

⁸⁷³ *Lettre à M. de Franquières*, OC IV, p. 1143.

5. RÉPONSE À LA QUESTION POSÉE PAR M. BERCHTOLD ET À M. GUÉNARD

entendu comme plus proche des « Beaux-Arts » que d'un « art mécanique ». L'art de penser imaginé et mis en place par Rousseau laisse à chacun son libre arbitre : il a justement pour fonction de lui donner matière à s'exercer ! Il ne saurait donc « déclencher » un dilemme de façon automatique – mais seulement y inviter, y pousser, le favoriser et le cultiver artistement.

6. RÉPONSE PROVISOIRE AUX QUESTIONS POSÉES PAR MONSIEUR BRUNO BERNARDI

Lors de la soutenance de la thèse, ainsi que dans son rapport, Bruno Bernardi a éclairci la partie la plus fragile de notre argument de la datation de la rédaction de la *Cop. 01*, qui s'appuie principalement sur le passage du livre X des *Confessions*⁸⁷⁴. Bernardi a présenté trois « observations » qui ont mis en cause notre datation. Voici la partie essentielle tirée de son rapport (c'est nous qui soulignons et les parties entre [] sont nos ajouts) :

Le premier argument avancé, on doit dire aussi le plus décisif, prend appui sur un passage bien connu du livre X des *Confessions* (OC I, p. 516). Dans ce texte, Rousseau évoque le moment où, renonçant à achever ses *Institutions politiques*, il a décidé d'en extraire « ce qui pouvait s'en détacher ». De ce passage bien connu, M. Iida tire des enseignements nouveaux. S'appuyant sur les considérations financières qui motivent la décision de Rousseau, il démontre qu'elles impliquent une date nécessairement postérieure au mois de janvier 1760. Il n'y a pas lieu de discuter cette démonstration d'une grande acribie qui exploite méticuleusement toutes les données fournies par l'édition Leigh de la correspondance : les arguments avancés sont irréprochables. Mais c'est le rapport entre ces arguments et la conclusion tirée – « la rédaction de la *Cop. 01* a commencé à partir du printemps de l'année 1760 » – qui paraît très fragile.

[1] On commencera par rappeler qu'on peut lire, dans une lettre à Roustan du 23 12 1761 : « Ce n'est pas qu'il n'y ait chez Rey un traité du Contract social duquel je n'ai encore parlé à personne et qui ne paroitra peut-être qu'après l'éducation [= l'*Émile*], mais il lui est antérieur d'un grand nombre d'années »⁸⁷⁵. Cette déclaration est faite « à chaud », huit ans avant le récit des

⁸⁷⁴ *Confessions*, X, OC I, p. 516.

⁸⁷⁵ *Rousseau au ministre Antoine-Jacques Roustan*, à Montmorency, le 23 décembre 1761, CC IX, 1603, p. 345 (nous avons respecté l'orthographe et la ponctuation de l'original), c'est nous qui soulignons. Au reste, Rousseau a employé pour la première fois les termes « Contrat social » dans cette lettre écrite en décembre. Dans les lettres rédigées quatre mois et trois mois avant, l'auteur appelait son manuscrit « Traité [sic] du Droit politique » (*Rousseau à Marc-Michel Rey*, à Montmorency, le 9 août 1761, CC IX, 1471, p. 90 ; *Rous-*

6. RÉPONSE À LA QUESTION POSÉE PAR M. BERNARDI

Confessions. Peut-on en tirer la preuve que le *Contrat social* était rédigé depuis « un grand nombre d'années » déjà ? Non, sans doute. Mais on doit en revanche constater que les formulations de Rousseau sont flottantes (elles le sont dans d'autres textes) parce qu'il n'a jamais cessé de penser à son texte comme à une partie des *Institutions politiques*, même après l'en avoir séparé. Il faut donc être circonspect sur la définition de l'objet textuel dont parle le livre X des *Confessions*.

[2-a] Une seconde observation doit être faite à partir du Ms de Genève lui-même. Il est établi, et M. Iida fait sien ce constat, qu'il est celui d'une copie mise au net, révisée à une date ultérieure. [2-a'] Or le titre « Du Contrat social » n'appartient pas à la copie mise au net mais résulte d'une série de corrections qui relèvent manifestement du travail de révision fait après coup sur ce manuscrit [il s'agit ici notamment des réécritures du titre et du sous-titre, qui se trouve dans la partie liminaire du fol. 1 recto⁸⁷⁶]. [2-a''] Doit-on en conclure, cette fois, que nous avons affaire à une partie du manuscrit des *Institutions politiques* ? Certainement pas. Répétons-le, ce texte n'est pas celui d'un brouillon. [2-b] Mais nous savons que Rousseau faisait des copies successives des ses œuvres en chantier, et nous ignorons, parce qu'il a volontairement fait silence sur cette question, l'histoire des manuscrits des *Institutions politiques*. Bien des hypothèses restent donc ouvertes. [2-c] En tout cas, l'identification par lui du Ms de Genève comme ms du *Contrat social* est postérieure à sa rédaction initiale.

[3] Une troisième objection, de plus de conséquences, peut-être formulée en considérant les manuscrits de l'*Émile* dont le livre V, on le sait, comporte un résumé du *Contrat social*. C'est la première rédaction de ces pages qu'il faut considérer ici, celle du ms Favre [il s'agit ici du brouillon qui se trouve dans le Ms. R 90 (BGE), fol. 246 recto-251 verso]. Sa date de rédaction est précisément connue : les mois de juin et juillet 1759⁸⁷⁷. Or l'examen de ce manuscrit

seau à Marc-Michel Rey, à Montmorency, le 2 septembre 1761, CC IX, 1488, p. 114.).

⁸⁷⁶ *Du contrat social (1^e version)*, OC III, p. 279.

⁸⁷⁷ Voir notamment, JIMACK, *La Genèse et la rédaction de l'Émile de J.-J. Rousseau*, p. 39, c'est nous qui soulignons : « Nous ne savons rien du progrès de cette rédaction, mais selon les *Confessions*, le cinquième livre de l'*Émile* fut composé pendant le séjour de Rousseau au petit château du parc de Montmorency (L iii.50). Nous savons qu'il s'y installa vers le 6 mai 1759 (CG 629 à mme de Luxembourg), et il y resta probablement jusqu'à la fin du mois de juillet (Courtois, 'Chronologie critique'). Ainsi on a lieu de croire que vers le mois d'août 1759, le cinquième livre, tel que nous l'offre le manuscrit F, était à peu près achevé. Avant de recopier ce manuscrit, Rousseau a dû y travailler encore quelques mois ; il y a fait

montre que l'organisation du texte dont Rousseau fait le résumé diffère fortement de celle du ms de Genève et entérine déjà l'essentiel des bouleversements qui seront effectués par la version définitive publiée en 1762. L'énonciation, elle, reste plus proche de celle du Ms de Genève, sans lui être identique. On observera encore que les brouillons de l'*Émile* parlent des « Éléments » ou des « Principes du droit politique » mais que la mention du titre, *Du Contrat social*, n'apparaît que dans une note ajoutée en 1761. Il faut donc envisager que Rousseau utilise en 1759 un manuscrit postérieur au Ms de Genève. Ces observations ont été formulées dans un article paru dans les *AJJR* en 2013⁸⁷⁸ que M. Iida cite d'ailleurs mais pour une autre question. Si elles n'ont pas reçu son assentiment, ce qui est bien évidemment justifiable, il est étonnant et peut-être regrettable qu'il n'en fasse pas mention ni ne formule ses objections.

La date de janvier 1760 ne devrait-elle pas plutôt reconnue comme celle à partir de laquelle Rousseau engage ce qui deviendra la rédaction définitive du *Contrat social* ? En tout cas, en l'état de la question, la chronologie proposée par M. Iida semble difficile.

Tout d'abord, nous ne pouvons pas répondre à la « troisième objection » ([3]) qui s'appuie sur le brouillon inédit du livre V de l'*Émile*, car nous n'avons pas encore eu accès à ce texte dont la composition montre, selon Bernardi, « que l'ordre de présentation des chapitres du *Contrat social* est dès ce moment et à très peu près arrêté »⁸⁷⁹. Ainsi, notre hypothèse sur la datation de la *Cop. 01* ne se confortera, ou ne s'infirmera, qu'après l'examen de ce manuscrit. Nous nous contentons donc ici de préciser les thèses que nous pouvons tirer à partir de notre argument qui s'appuie notamment sur l'examen du livre X des *Confessions* (OC I, p. 516).

Insistons à nouveau sur le fait bien connu que Rousseau a renoncé à la rédaction des *Institutions politiques*, de sorte qu'il s'est résolu à entrer dans une autre piste, qui le conduira vers la formation du *Contrat social*. Or, on n'a pas assez de données qui permettent de préciser le plan concret des *Institutions*. « C'est pourtant, écrit Robert Derathé, dans [le dernier] chapitre [du *Contrat social*, 'Conclusion'] que Rousseau donne le sommaire de [a] la seconde partie des *Institutions politiques*, où

de nombreuses additions, et il a rédigé dans ses cahiers plusieurs des passages qui n'apparaissent que dans le manuscrit B. // Vers la fin de 1759, il a, semble-t-il, commencé à transcrire le manuscrit F, c'est-à-dire à rédiger le manuscrit B ».

⁸⁷⁸ BERNARDI, « Lire et éditer Rousseau : genèse des textes et invention conceptuelle » dans *AJJR* 51 (2013), pp. 299-331, notamment pp. 319-321.

⁸⁷⁹ *Art. cit.*, p. 320.

6. RÉPONSE À LA QUESTION POSÉE PAR M. BERNARDI

l'État devait être étudié dans ses relations externes, [b] la première partie étant consacrée à la théorie générale de l'État ou aux principes du droit politique »⁸⁸⁰. Concernant cette dualité des *Institutions*, Bruno Bernardi explique également que le « droit politique [considéré comme étant l'objet des *Institutions*] doit comprendre [a] un droit politique positif (l'examen des sociétés existantes et de leurs rapports [à savoir de leurs 'relations externes']), et [b] des principes de ce droit, car 'il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est' »⁸⁸¹. Au bout du compte, en renonçant sa seconde partie [a], Rousseau s'est résolu à traiter seulement « les principes » (la première partie [b]) des *Institutions*. C'est ce que nous pouvons entendre par la phrase du livre X des *Confessions* : « Ainsi renonçant à cet ouvrage, je résolus d'en retirer ce qui pouvait se détacher [= les éléments concernant les principes du droit politique], puis de bruler tout le reste [= les éléments concernant le 'droit politique positif'] ». Et « ces principes du droit politique, Rousseau entend les tirer de la 'nature du corps politique' »⁸⁸². Le caractère fondamental des écrits dont il s'agit la phrase du livre X consiste donc à se limiter à la théorie générale des *principes* du droit politique. Voilà ce que nous entendons par « la définition de l'objet textuel dont parle le livre X des *Confessions* ».

Nous pouvons évoquer ici le premier chapitre du *Manuscrit de Genève*, qui précise le « Sujet de cet ouvrage » :

Tant d'Auteurs célèbres ont traité des maximes du Gouvernement et des règles du droit civil, qu'il n'y a rien <d'utile> à dire sur ce sujet qui n'ait été déjà dit. Mais peut-être serait-on mieux d'accord, <peut-être> les meilleurs rapports du corps social <auraient-ils été> plus clairement établis, si l'on eut commencé par mieux déterminer sa nature. C'est ce que j'ai tenté de faire dans cet écrit. Il n'est donc <point> ici question de l'administration de ce corps mais de <sa constitution>⁸⁸³.⁸⁸⁴ Je le fais vivre et non pas agir. Je décris ses ressorts et ses pièces, je les arrange à leur place. Je mets <la machine> en état d'<aller> ; D'autres plus sages en régleront les mouvements.⁸⁸⁵

⁸⁸⁰ OC III, p. 1507, note 1 pour la page 470, c'est nous qui soulignons.

⁸⁸¹ BERNARDI, « Introduction » dans *Du contrat social* (éd. GF Flammarion), p. 15.

⁸⁸² *Ibid.*, c'est nous qui soulignons.

⁸⁸³ 1^e jet : « son établissement ».

⁸⁸⁴ Rousseau a biffé la phrase « Je dis ce qu'il est et non pas ce qu'il fait ».

⁸⁸⁵ Fol. 1 recto ; *Du contrat social* (1^e version), I, ch. 1, OC III, p. 281, c'est nous qui souli-

Le propos de « cet écrit » consiste à expliquer la « constitution » (l'assemblage des « ressorts » et des « pièces ») et notamment la « nature » du corps politique. Ainsi Rousseau limite-t-il son travail dans ce manuscrit mis au net. Or, nous entérinons volontiers le fait que le texte du *Manuscrit de Genève* « n'est pas celui d'un brouillon » (c'est la conclusion de l'argument [2-a]-[2-a''] que nous partageons avec le rapporteur). Il s'agit ici d'une copie mise au net qui s'est tirée du projet de rédaction des *Institutions politiques*, mais en même temps d'un texte que l'on peut lire comme un écrit indépendant du grand plan des *Institutions*. En s'appuyant sur cette copie qui traite la « nature du corps politique » et en la remaniant, Rousseau a rédigé la version définitive du *Contrat social*. Comme Bruno Bernardi le précise dans [2-c], « l'identification par lui du Ms de Genève comme ms du *Contrat social* est postérieure à sa rédaction initiale ».

Il suit de là que la rédaction de la *Cop. 01* (y compris les pages du *Manuscrit de Genève*) est postérieure à la renonciation de rédiger les *Institutions* dont la conception du projet peut remonter, d'après le livre IX des *Confessions*⁸⁸⁶, jusqu'à l'année 1743. Et, si nous nous appuyons *principalement* sur ce dont parle Rousseau dans le livre X de cette œuvre, la rédaction de la *Cop. 01* a commencé après le printemps de l'année 1760.

À partir de notre « définition de l'objet textuel dont parle le livre X des *Confessions* », nous pouvons déduire que, comme R. A. Leigh l'explique, dans la lettre à Roustau ([1]), « Rousseau veut sans doute dire que les éléments du *Contrat social*, qu'il a puisés dans ses *Institutions politiques*, étaient antérieurs à l'*Émile* 'd'un grand nombre d'années', car rédaction du *Contrat social* n'a pu être terminée [selon Leigh] qu'en 1758 au plus tôt (voir *Pléiade* i. 516, iii. lxxxiv) »⁸⁸⁷.

Le problème de « la définition de l'objet textuel dont parle le livre X des *Confessions* » nous conduit vers une autre question concernant l'objet de la *Cop. 01*. Évoquons d'abord le texte de son premier chapitre :

Mais peut-être serait-on mieux d'accord, peut-être les meilleurs rapports du corps social auraient-ils été plus clairement établis, si l'on eut commencé par mieux déterminer sa nature. C'est ce que j'ai tenté de faire dans cet écrit. Il n'est donc point ici question de l'administration de ce corps mais de sa constitution [...] Je décris ses ressorts et ses pièces, je les arrange à leur place.

gnons.

⁸⁸⁶ *Confessions*, IX, OC I, p. 404.

⁸⁸⁷ LEIGH, note d., CC X, p. 345, c'est nous qui soulignons.

6. RÉPONSE À LA QUESTION POSÉE PAR M. BERNARDI

Peut-on identifier le problème de la « nature » du corps politique avec celui de sa « constitution » ? La première page du *Manuscrit* nous apprend que les termes « sa constitution » ont remplacé le premier jet « son établissement ». L'hésitation de l'auteur pour le sous-titre général de la *Cop. 01* nous montre également que le terme « constitution » désigne la « formation du corps politique » (voir notre transcription diplomatique ci-dessous). Nous entendons donc par ce terme « constitution » l'*acte*

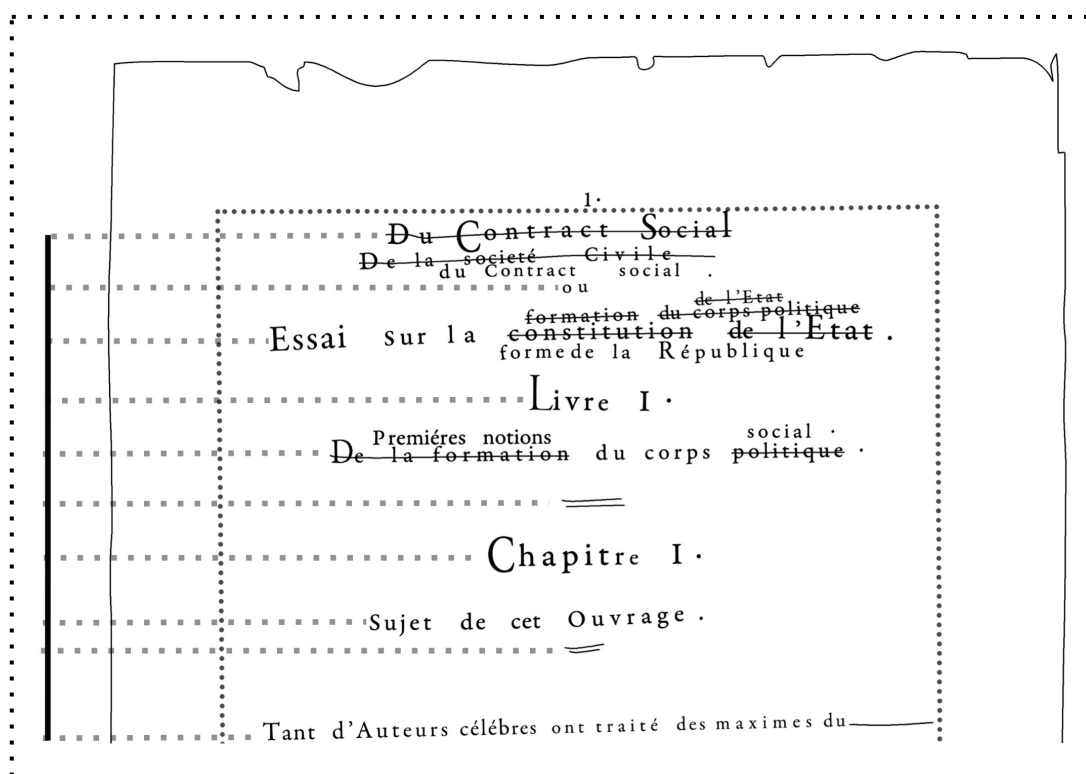


Fig. Transcription diplomatique du fol. 1 recto (extrait avec la règle de proportion)

et la *manière d'établir* l'État ; cet usage est différent des termes que Rousseau emploie dans le dernier chapitre du livre II du *Contrat social* : « la véritable constitution d'État »⁸⁸⁸. Ainsi, il semble qu'au moment où Rousseau a commencé la rédaction de la *Cop. 01*, la distinction entre le problème de la « nature » du corps politique et celui de l'acte ou de la manière de l'établir n'était pas vraiment claire pour l'auteur. Et il employait initialement les termes « contrat social » pour désigner l'acte ou la manière d'établir l'État. C'est ce que nous pouvons déduire à partir de la version initiale du titre et du sous-titre de la *Cop. 01* : « Du Contract Social ou Essai sur la constitution de l'État ». Les termes « contrat social » désigneront finalement non pas seulement l'acte ou la manière, mais aussi la « nature » même de l'État. Le

⁸⁸⁸ *Du contrat social*, II, ch. 12, OC III, p. 394.

Groupe Jean-Jacques Rousseau observe également que « l'ensemble des corrections opérées dans le sous-titre de l'ouvrage, le titre du livre I et le texte du premier chapitre, tendent à remplacer la question de la formation du corps politique par celle de sa nature »⁸⁸⁹. Après l'abandon du titre intermédiaire « De la société civile », leur version définitive deviendra donc « Du Contract social ou Essais sur la forme de la République »⁸⁹⁰. Il semble que la révision de la *Cop. 01* achevée a permis Rousseau

⁸⁸⁹ *Manuscrit de Genève* (éd. GR), note 1, p. 31.

⁸⁹⁰ Concernant l'ordre de rédaction, nous confirmons donc la thèse proposée depuis E. Dreyfus-Brisac (« Introduction » dans *Du contrat social*, éd. DB, p. XXI et seq.) : pour le titre de l'ouvrage, (1) *Du Contract social*, (2) *De la Société civile*, (2) *Du Contract social* ; pour son sous-titre, *Essai sur (1) la constitution de l'État*, (2) *la formation du corps politique*, (3) *la formation de l'État*, (4) *la forme de la République*. Voir également, note (a) pour la page 279, OC III, p. 1410. Ce constat semble s'appuyer sur la raison typographique, alors que les commentateurs n'en parlent pas nettement : « Du Contract Social » (1^e ligne), « Essai sur la constitution de l'État », « Livre I. » et « Chapitre I. », ces quatre termes sont écrits en même taille (en outre, la forme des deux « C » est identique. C'est la forme des autres caractères calligraphiques « C » employées souvent pour les titres) ; leurs interlignes avec quelques intermédiaires, « ou » et « = » qui distinguent le titre du Livre et celui du chapitre, sont également en même taille (voir notamment notre transcription diplomatique). Il semble que Rousseau les a écrits en respectant leur équilibre typographique. D'autre part, le Groupe Jean-Jacques Rousseau propose une autre hypothèse : (1) *De la société civile*, (2) *Du Contract Social* et (3) *Du Contract social*. Voici son argument (« Introduction » dans *Manuscrit de Genève*, éd. GR, p. 11 et seq., c'est nous qui soulignons) : « il y a de fortes raisons de penser qu'il en va différemment. Le souci de présentation déjà évoqué rend d'abord [1] très improbable que Rousseau ait collé au bord supérieur du cadre qui délimite sa rédaction le titre de l'ouvrage qu'il commençait et voulait donc mettre en valeur : il laisse un espace plus important avant les titres de partie ou de chapitre dans la suite de son manuscrit. De plus, [2] la présentation qu'il donne à ses textes obéit à une règle constante (dans ce manuscrit comme dans tous les autres) : la première correction est toujours portée au-dessus de celle qu'il barre, les suivantes encore au-dessus s'il y a de la place, sinon en dessous. C'est bien la règle observée concernant le sous-titre. Pourquoi en irait-il autrement pour le titre et lui seulement ? Il semble donc bien qu'on puisse lire l'ordre de rédaction suivant : 1) 'De la société civile', 2) 'Du Contract social', 3) 'Du Contract social'. L'objection selon laquelle il ne serait pas logique d'écrire, barrer, puis reprendre la même formulation n'est pas déterminante : Rousseau est coutumier du fait, comme on le voit à plusieurs reprises dans ce manuscrit même. La recherche de l'expression exacte explique une hésitation qui relève à proprement parler de la réflexion. Sans qu'on puisse le présenter comme une certitude, il semble bien que le titre primitif du *Manuscrit de Genève* ait été *De la société civile* et que le choix de lui substituer *Du Contract social* soit le fruit d'une décision réfléchie, prise après coup ».

La raison [1] est acceptable, si c'est le cas des « titres de partie ou de chapitre », qui sont précédés par des termes comme « Chapitre » ou « Livre ». Rousseau commence souvent la rédaction d'un chapitre ou d'un livre sans « laiss[er] un espace plus important avant » des termes comme « Chapitre » ou « Livre ». Or, il s'agit ici du *titre d'un ouvrage*, qui ne peut pas être précédé par d'autre terme hormis le numéro de chaque feuillet, écrit hors du cadre qui limite les marges. En outre, si Rousseau « voulait [...] mettre en valeur » le titre de cet ouvrage, il l'aurait écrit plus grand : par exemple, la taille du premier « D » de « De la so-

6. RÉPONSE À LA QUESTION POSÉE PAR M. BERNARDI

de cibler le « sujet de cet Ouvrage » : parler de la « nature » de l'État (ou plus précisément de la « République ») étant compris comme « contrat social ».

ciété civile » n'a que moitié de celle de « E » d'« Essai » (voir notre transcription). Il est donc tout à fait probable que Rousseau a commencé la rédaction du *Manuscrit* tout au bord supérieur du cadre.

Pour la raison [2], nous entérinons que Rousseau avait sa « règle constante » de réécriture, que le commentaire a bien décrite. Pourtant, si l'on suppose que Rousseau a commencé sa rédaction par « Du Contract Social », on voit bien qu'il n'avait pas assez de l'espace entre ce titre et le numéro du feuillet pour écrire le second jet, « De la société civile ». Comme la réécriture des deux feuillets (fol. 45 recto et fol. 46 recto) le montre, concernant le titre qui se situe au bord supérieur du cadre, la correction n'est pas toujours portée au-dessus du mot que l'auteur barre. Certes, la plupart de ces corrections porte sur des chiffres qu'il peut réécrire juste à droite du mot barré, mais, pour les termes « De la société civile », l'auteur trouvait qu'il n'avait pas assez de l'espace pour les insérer à droite de « Du Contract Social ». Voilà pourquoi il les a mis au-dessous du premier jet : c'est un cas tout à fait exceptionnel.

BIBLIOGRAPHIE

- I. Œuvres de Rousseau
- II. Sources primaires
- III. Sources secondaires
- IV. Dictionnaires

I. ŒUVRES DE ROUSSEAU

I-1. Œuvres de référence

Correspondance complète de Rousseau, édition critique établie et annotée par Ralph Alexander Leigh, 52 vols, Genève : Institut et Musée Voltaire, 1965-1998.

Correspondance générale de Jean-Jacques Rousseau, collationnée sur les originaux, annotée par Théophile Dufour, 20 vols, Paris : Armand Colin, 1924-1934.

Œuvres complètes, 5 vols, publiées sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995.

Œuvres complètes, 24 vols, édition thématique du Tricentenaire, Genève : Slatkine / Paris : Honoré Champion, 2012.

Œuvres complètes, 21 vols (prévus), édition chronologique du tricentenaire sous la direction de Jacques Berchtold, François Jacob et Yannick Séité, Paris : Classiques Garnier, 2014 et suiv.

I-2. Manuscrits

BGE Ms. fr. 225 (BGR : Bibliothèque publique et universitaire de Genève).

BGE Ms. fr. 238, 3 vols.

BPUN Ms. R. 16 (BPUN : Bibliothèque publique et universitaire de Neuchâtel).

BPUN Ms. R. 18.

I-3. Éditions séparées

Confessions I-IV : texte définitif du manuscrit de Genève avec les variantes du manuscrit de Neuchâtel, présentation par Philippe van Tieghem, Les cours de Sorbonne, Paris : Centre de documentation universitaire, 1963.

Les Confessions : reproduction du manuscrit de Neuchâtel, postface par Pierre-Paul Clément, Lausanne : Bibliothèque Romande, 1973.

Les Confessions, édition critique établie, présentée et annotée par Jacques Voisine, préface et mise à jour bibliographique par Jacques Berchtold et Yannick Séité, Paris : Classiques Garnier, 2011.

Du contrat social : édition comprenant avec le texte définitif, les Versions primitives de l'Ouvrage collationnées sur les Manuscrits autographes de Genève et de Neuchâtel, introduction et notes par Edmond Dreyfus-Brisac, Paris : Félix Alcan, 1896.

Du contrat social, introduction et annotations par Maurice Halbwachs, Paris : Aubier, 1943.

Du contrat social, présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, Paris : GF Flammarion, 2001.

Du Contratct social ou essai sur la forme de la république (Manuscrit de Genève). sous la direction de Blaise Bachofen, Bruno Bernardi et Gilles Olivo. Paris : J. Vrin, 2012.

« *Du contrat social* (1^e version) », édition critique par Alexandre Semenovitch Alexeev dans *La Relation de la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau à la vie publique de Genève*, Études sur J.-J. Rousseau, t. II, Moscou : A. L. Vasilieva, 1887, pp. III-LXXXIII (en russe, à part les éditions critiques par l'auteur).

Dialogues de Rousseau juge de Jean-Jacques Rousseau suivis du Lévi d'Éphraïm, présentation, notes et dossier documentaire par Érik Leborgne, Paris : GF Flammarion, 1999.

- Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, introduction, notes, bibliographie et chronologie par Blaise Bachofen et Bruno Bernardi, Paris : GF Flammarion, 2008.
- Institutions chimiques*, édition critique par Christophe Van Staen, Paris : Honoré Champion, 2010.
- Le Lévi de d'Éphraïm suivi du Livre des Juges (Chapitres XIX-XXI)*, introduction, notes et bibliographie par Sébastien Labrusse, Paris : Les Édition de la Transparence | Philosophie, 2010.
- Lettres philosophiques : Anthologie*, édition établie, présentée et annotée par Jean-François Perrin, Paris : Le Livre de Poche, 2003.
- Lettres sur la vertu, l'individu et la société* (éd. Jean Starobinski et Charles Wirz) dans *AJJR* XLI (1997), pp. 318-327.
- Mon portrait*, fragment 22 (éd. Théophile Dufour) dans *AJJR* IV (1908), p. 268.
- Principes du droit de la guerre, Écrits sur la paix perpétuelle*, sous la direction de Blaise Bachofen et Céline Spector. Paris : J. Vrin, 2008.
- Profession de foi du vicaire savoyard*, présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi, Paris : GF Flammarion, 1996.
- La « Profession de foi du vicaire savoyard » de Jean-Jacques Rousseau*, édition critique d'après les manuscrits de Genève, Neuchâtel et Paris, avec une introduction et un commentaire historique par Pierre-Maurice Masson, Genève : Slatkine Reprints, 2011.
- The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, edited from the original manuscripts and authentic editions with introduction and notes by Charles Edwyn Vaughan, 2 vols, Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

II. SOURCES PRIMAIRES (AVANT 1800)

- ABOT DE BAZINGHEN, Gabriel, *Traité des monnaies et de la juridiction de la cour des monnaies*, 2 vols, Paris : Guillyn, 1764.
- ALEMBERT, Jean Le Rond d', *Sur la destruction des Jésuites en France par un Auteur désintéressé*, Genève : Cramer, 1765.

BIBLIOGRAPHIE

- ARGENSON, René-Louis de Voyer, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, Amsterdam : Marc Michel Rey, 1764.
- ARISTOTE, *Ars Rhetorica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit by William David Ross, Oxford : Clarendon Press, 1959.
- *Categories and De Interpretatione*, translation with Notes by John Lloyd Ackrill, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- *Ethica Nicomachea*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit by Ingram Bywater, Oxford: Clarendon Press, 1920.
- *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris : GF Flammarion, 2004.
- *Organon : I. Catégories ; II, De l'interprétation*, traduction nouvelle et notes par Jules Tricot, Paris : J. Vrin, 1994.
- *Rhétorique*, introduction, traduction, notes et index par Pierre Chiron, Paris : GF Flammarion, 2007.
- Arrêt du Conseil d'État du Roi, pour l'augmentation des espèces et matières d'or et d'argent*, du 26 mai 1726.
- AUGUSTIN, Saint, *Confessions*, 2 vols, texte établi et traduit par Pierre de Labriolle, Collection des universités de France publiée sous le patronage de L'association Guillaume Budé, Paris : Les Belles Lettres, 1969.
- BAYLE, Pierre, *Pensées diverses sur la comète*, introduction, notes, glossaire, bibliographie et index par Joyce et Hubert Bost, Paris : GF Flammarion, 2007.
- BECHER, Joachim, *Physica subterranea*, ed. nov. Georgius Ernestus Stahl, Lipsia : Joh. Ludov. Gleditschius, 1703.
- BOERHAAVE, Hermannus, *Elementa Chemicæ*, tomus primus, Parisius : Guillelmus Cavalier, 1733.
- BOSSUET, Jacques-Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur Le Dauphin : Pour expliquer la suite de la Religion et les changements des Empires. Depuis le commencement du monde jusqu'à l'Empire de Charlemagne* (nlle. éd.), Paris : S. Mabre-Cramoisy et L. Roulland le fils, 1691.
- BOYLE, Robert, *The Works of Robert Boyle*, vol. 5, edited by Michael Hunter and Edward B. Davis, London: Pickering & Chatto, 1999.

- BUFFON, Georges-Louis Leclerc comte de, *Histoire naturelle, générale et particulière avec la description du Cabinet du Roi*, t. I, texte établi, introduit et annoté par Stéphane Schmitt avec la collaboration de Cédric Crémière, Œuvres complètes I, Paris : Honoré Champion, 2007.
- t. II, Paris : L'imprimerie Royale, 1749.
- BURLAMAQUI, Jean-Jacques, *Principes du droit naturel*, Genève : Barrillot et Fils, 1747
- DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes*, 11 vols, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, Paris : J. Vrin, 1996.
- DIDEROT, Denis, *Œuvres complètes revues sur les éditions originales, comprenant ce qui a été publié à diverses époques et les manuscrits inédits conservés à la Bibliothèque de l'Ermitage*, 20 vols, notices, notes, table analytique, étude sur Diderot et le mouvement philosophique au XVIII^e siècle par Jules Assézat (éd. Jules Assézat et Maurice Tourneux), Paris : Garnier Frères, 1875-1877.
- *Œuvres complètes*, 34 vols. prévus, éditées par Herbert Diekmann, Jacques Proust, Jean Varloot et al., Paris : Hermann, 1975 et suiv.
- CICÉRON, Marcus Tullius, *De l'orateur*, 3 vols, texte établi et traduit par Edmond Courbaud, Collection des universités de France publiée sous le patronage de L'association Guillaume Budé, Paris : Les Belles Lettres, 1957-1971.
- *De l'invention*, texte établi et traduit par Guy Achard, Collection des universités de France publiée sous le patronage de L'association Guillaume Budé, Paris : Les Belles Lettres, 1994.
- *Divisions de l'art oratoire, Topiques* (2^{de} éd.), texte établi et traduit par Henri Bornecque, Collection des universités de France publiée sous le patronage de L'association Guillaume Budé, Paris : Les Belles Lettres, 1960.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot de, *Œuvres philosophiques*, 3 vols, éditées par Georges Le Roy, Corpus général des philosophies français, Paris : Presses Universitaires de France, 1947-1948.
- Édit du Roi, qui ordonne une fabrication de nouvelles espèces d'or et d'argent*, donné à Marly au mois de janvier 1726.
- FÉNELON, François de Salignac de La Mothe, *Œuvres*, t. II, édition établie par Jacques Le Brun, Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 1997.

BIBLIOGRAPHIE

- FLEURY, Claude, *Les mœurs des Israélites, où l'on voit le modèle d'une Politique simple et sincère pour le Gouvernement des États et la réforme des mœurs* (4^e éd.), Paris : La Haye, 1683.
- GESSNER, Salomon, *Idylles et poèmes champêtres de M. Gessner*, trad. Michel Hubert, Lyon : Jean-Marie Bruyset, 1762.
- HELVÉTIUS, Claude-Adrien, *De l'esprit*, Paris : Durand, 1758.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, 2 vols, ed. G. A. J. Rogers and Karl Schumann, London: Continuum International Publishing Group, 2005.
- HUME, David, *A Treatise of Human Nature* (2nd ed.), edited with an analytical index by L. A. Selby-Bigge, texte revised and variant readings by P. H. Niddich, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- LAMBERT, MARQUISE DE (Anne-Thérèse de Marguenat de Courcelles), *Avis d'une mère à son fils et à sa fille*, Paris : Étienne Ganeau, 1728.
- La Sainte Bible en latin et en français*, t. I, trad. Louis-Isaac Le Maistre de Sacy, Paris : Guillaume Desprez et Jean Desessartz, 1717.
- La Sainte Bible, qui contient l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est-à-dire, l'Ancienne et la Nouvelle Alliance*, le tour revu [sic] et conféré sur les Textes Hébreux et Grecs, par les Pasteurs et Professeurs de l'Église de Genève, Amsterdam : P. & J. Blaeu, 1682.
- LOCKE, John, *An Essay concerning Human Understanding* (rev. ed.), 2 vols, edited with an Introduction by John W. Yolton, London: Dent / New York: Dutton, 1964-1965.
- *Essai philosophique concernant l'entendement humain, ou l'on montre quelle est l'entendue de nos connaissances certaines, et la manière dont nous y parvenons* (1^e éd.), trad. Pierre Coste, Amsterdam : Henri Schelte, 1700.
- (2^{de} éd.), Amsterdam : Pierre Mortier, 1729.
- *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. par Pierre Coste, établissement du texte, présentation, dossier et notes par Philippe Hamou, Paris : Le Livre de Poche, 2009.
- *Identité et différence : L'invention de la conscience, An Essay concerning Human Understanding II*, xxvii, *Of Identity and Diversity*, présenté, traduit et commenté par Étienne Balibar, Paris : Seuil, 1998.

- *Lettre sur la tolérance* dans *Œuvres diverses de Monsieur Jean Locke*, Rotterdam : Fritsch et Böhm, 1710, pp. 1-140.
- MACHIAVEL, Nicolas, *Œuvres complètes*, texte présenté et annoté par Edmond Bar nicou, Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 1952.
- MALEBRANCHE, Nicolas, *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, Entre- tiens sur la mort* (3^e éd.), éd. André Robinet, *Œuvres complètes de Malebranche*, t. XII-XIII, Paris, J. Vrin, 1984.
- *Recherche de la vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences* (2^{de} éd.), éd. Geneviève Rodis-Lewis, *Œuvres complètes de Malebranche*, t. I-III, Paris, J. Vrin, 1972-1976.
- MONCRIF, François-Augustin Paradis de, *Essai sur la nécessité et sur les moyens de plaire*, Genève : Pellissari & Comp., 1738.
- MONTAIGNE, Michel de, *Les Essais* (nlle. éd.), éd. Jean Balsamo, Catherine Ma- gnien-Simonin et Michel Magnien, Paris : Bibliothèque de la Pléiade, 2007.
- OVIDE, *Les métamorphoses* (8^e éd.), texte établi et traduit par Georges Lafaye, Col- lection des universités de France publiée sous le patronage de L'association Guillaume Budé, Paris : Les Belles Lettres, 1994.
- PASCAL, Blaise, *Œuvres de Blaise Pascal* : publiées suivant l'ordre chronologique, documents complémentaires, introductions et notes par Léon Brunschvicg et Pierre Boutroux, Les grands écrivains de la France XIII, Paris : Hachette, 1921.
- *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers* (2^{de} éd.), Paris : Guillaume Desprez, 1670.
- *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets, qui ont été trouvées après sa mort parmi ses papiers*, nlle éd. augmenté de plusieurs pen- sées du même Auteur, Paris : Guillaume Desprez, 1678.
- *Pensées*, texte établi par Louis Lafuma et chronologie, préface, notes, archives, index par Dominique Descotes, Paris : Garnier-Flammarion, 1973.
- PLATON, *Divini Platonis operum a M. Ficino tralatorum tomus primus-quintus. Omnia emendatione et ad græcum codicem collatione Simonis Grynæi summa*

BIBLIOGRAPHIE

- diligentia repurgata*, 5 vols, in-16, Lugdunus: Joan. Tornæsius, 1550 (British Library, cote G. 16721-25).
- *La République de Platon divisée en dix livres, ou Dialogues*, traduite de Grec en Français, et enrichie de commentaires par Loys Le Roy, rééd., Frédéric Morel, Paris : Ambroise Drouart, 1600.
- *Respublica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit by Simon Roelof Slings, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- PUFENDORF, Samuel von, *Le droit de la nature et des gens, ou Système générale des principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique*, 2 vols, trad. Jean Barbeyrac, Amsterdam : Veuve de Pierre de Coup, 1734.
- QUINTILIEN, Marcus Fabius, *Institution oratoire*, 7 vols, texte établi et traduit par Jean Cousin, Collection des universités de France publiée sous le patronage de L'association Guillaume Budé, Paris : Les Belles Lettres, 1975-1980.
- RAMEAU, Jean-Philippe, *Erreurs sur la musique dans l'Encyclopédie*, Paris : Sébastien Jorry, 1755.
- SUÁREZ, Franciscus, *Tractatus de legibus, ac Deo legislatore*, Moguntia : Hermannus Mylius Birckmannus, 1619.
- *Selections from three works of Francisco Suárez*, vol. 2, tr. Gwladys L. Williams, Ammi Brown et al., Oxford: Clarendon Press / London: Humphrey Milford, 1944.
- THOMAS, Aquinas Saint, *Summa theologiæ*, cura et studio Petri Caramello cum textu ex recensione Leonina, 3 vols, Torino: Marietti, 1952-1956.
- WARBURTON, William, *Dissertations sur l'union de la religion de la morale, et de la politique*, 2 vols, Londres : Guillaume Darrés, 1742.

III. SOURCES SECONDAIRES

III-1. Études sur Rousseau

ALTHUSSER, Louis, *Politique et histoire, de Machiavel à Marx : cours à l'École normale supérieure de 1955 à 1972*, texte établi, annoté et présenté par François Matheron, Paris : Seuil, 2006.

AUDI, Paul, *Rousseau : une philosophie de l'âme*, Paris : Verdier, 2008.

BACZKO, Bronisław, *Rousseau, solitude et communauté*, trad. Claire Brendhel-Lamhout, Paris : Mouton, 1974.

BEAULAVON, Georges, « La question du *Contrat social* — une fausse solution » dans *Revue d'Histoire littéraire de la France* 20 (1913), pp. 585-601.

BERCHTOLD, Jacques, « *Vitam impendere vero*. Dépense, dette et dédommagement : autour de la devise de Rousseau » dans *Europe* 930 (2006 : 10), pp. 141-160.

— « Rousseau et Gessner. La pastorale des origines et l'origine du mal » dans *Fictions de l'origine (1650-1800)*, sous la direction de Christophe Martin, Paris : Desjonquères, 2012, pp. 313-333.

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette et BERNARDI, Bruno, « Rousseau chimiste » dans *Rousseau et les sciences* sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi, Paris : L'Harmattan, 2003, pp. 59-76.

BERNARDI, Bruno, « Volonté générale, intérêt, bien commun » dans *Cahiers Philosophiques* 77 (1998), pp. 75-106.

— *La fabrique des concepts*, Paris : Honoré Champion, 2010.

— « Rousseau et la généalogie du concept d'opinion publique » dans *Jean-Jacques Rousseau en 2012 : Puisqu'enfin mon nom doit vivre*, SVEC 2012 : 01, 2012, pp. 95-127.

— « Lire et éditer Rousseau : genèse des textes et invention conceptuelle » dans *AJR* 51 (2013), pp. 299-331.

CULOMA, Michaël, *La religion civile de Rousseau à Robespierre*, Paris : L'Harmattan, 2010.

BIBLIOGRAPHIE

- DERATHÉ, Robert, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, Paris : Presses Universitaires de France, 1948.
- *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris : Vrin, 1950.
- « La religion civile selon Rousseau » dans *AJJR* 35 (1963), pp. 161-180.
- « La problématique du sentiment chez Rousseau » dans *AJJR* 37 (1966), pp. 7-18.
- DUFOUR, Théophile, *Recherches bibliographiques sur les œuvres imprimées de J.-J. Rousseau, suivies de l'inventaire des papiers de Rousseau conservés à la Bibliothèque publique de Genève*, introduction de Pierre-Paul Plan, 2 vols, Paris : L. Giraud-Badin, 1925.
- EL MURR, Dimitri, « Rousseau lecteur du *Politique* de Platon » dans *Revue française d'histoire des idées politiques* 37 (2013), pp. 5-33.
- FUCHIDA, Masashi, *Au-delà de l'analyse : les méthodes philosophiques chez Rousseau*, Mémoire de Master 2 en Littératures, Université Stendhal-Grenoble 3, 2014.
- « Sur le concept d'origine dans la pensée historique de Rousseau » dans *Revue des sciences sociales de l'Université de Hitotsubashi* 2 (2010), pp. 7-19 (en japonais).
- GOLDSCHMIDT, Victor, *Anthropologie et politique : les principes du système de Rousseau*, Paris : J. Vrin, 1983.
- GOUHIER, Henri, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Vrin, 1970.
- GOULEMOT, Jean-Marie, « Pourquoi écrire ? Devoir et plaisir dans l'écriture de Jean-Jacques Rousseau » dans *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 4 (1980), pp. 212-227.
- GROSRICHARD, Alain, « Gravité de Rousseau » dans *Cahier pour l'Analyse* 8 (1967), pp. 43-64.
- GUÉNARD, Florent, *Rousseau et la travail de la convenance*, Paris : Honoré Champion, 2004.
- IIDA, Yoshiho, « Dater le *Manuscrit de Genève* de Rousseau : état des lieux et réflexions pour une nouvelle chronologie » dans *Recueil d'études sur l'Encyclopédie et les Lumières* 3 (2015), pp. 1-17.

- JIMACK, Peter, *La Genèse et la rédaction de l'Émile de J.-J. Rousseau : Étude sur l'histoire de l'ouvrage jusqu'à sa parution*, SVEC 13, 1960.
- KOMODA, Hiroshi, « La structure de la notion de 'passion' chez Rousseau » dans *Bulletin de Japanese Society for Ethics* 29 (1980), pp. 15-24 (en japonais).
- KOSHI, Morihiko, *Les images de soi chez Jean-Jacques Rousseau : l'autobiographie comme politique*, Paris : Garnier, 2011.
- KUWASE, Shôjirô, « Reconsidération de l'unité chez Rousseau : système, œuvres complètes et autobiographie » dans *Shisoü* 1027 (2009), pp. 45-61 (en japonais).
- LANJUINAIS, Jean-Denis, *Examen du huitième chapitre du Contrat social de J.-J. Rousseau intitulé De la religion civile*, Paris : L'imprimerie de Rignoux, 1825.
- LEIGH, Ralph Alexander, "Rousseau's letter to Voltaire on optimism (18 August 1756)" in SVEC 30 (1964), pp. 247-309.
- *Unsolved Problems in the Bibliography of J.-J. Rousseau*, edited by J. A. T. Leigh, Cambridge : Cambridge University Press, 1990.
- LEJEUNE, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris : Seuil, 1975.
- MASSON, Pierre-Maurice, *La religion de Jean-Jacques Rousseau*, 3 vols, Paris : Hachette, 1916.
- « Question de chronologie rousseauiste : IV. La première rédaction du 'Contrat social' » dans *AJJR* 9 (1913), pp. 49-56.
- « Rousseau contre Helvétius » dans *Revue d'histoire littéraire de la France* 18 (1911), pp. 131-153.
- NISHIKAWA, Junko, « L'examen de la lecture de Rousseau par Arendt dans l'Essai sur la Révolution » dans *The Komaba Journal of Area Studies* 17 (2014), pp. 68-89 (en japonais).
- OLIVO-POINDRON, Isabelle, « Du moi humain au moi commun : Rousseau lecteur de Pascal » dans *Les études philosophiques* 95 (2010 : 4), pp. 557-595.
- PERRIN, Jean-François, *Le Chant de l'origine : la mémoire et le temps dans les Confessions de Jean-Jacques Rousseau*, SVEC 339, 1996.
- « La régénération de Benjamin : du Lévite d'Éphraïm aux Confessions » dans *Autobiographie et fiction romanesque* 37 (1997), pp. 45-57.

BIBLIOGRAPHIE

- « Penser aux limites : le débat sur l'amitié entre Rousseau et Diderot dans la crise de 1757-1758 » dans *Diderot — Rousseau : Un entretien à distance*, Paris : Éditions Desjonquères, 2006, pp. 51-66.
- « Une questionnement radical de la civilité des Lumières : la question de l'amitié dans la correspondance de Rousseau durant la crise des années 1757-1758 » dans *Jean-Jacques Rousseau en 2012 : Puisqu'enfin mon nom doit vivre*, SVEC 2012: 01, 2012, pp. 9-28.
- *Politique du renonçant : le dernier Rousseau des Dialogues aux Rêveries*, Paris : Kimé, 2011.
- Philosophie de Rousseau*, sous la direction de Blaise Bachofen, Bruno Bernardi et al., Paris : Classiques Garnier, 2014.
- RADICA, Gabrielle, *L'Histoire de la raison : Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Paris : Honoré Champion, 2008.
- RITTER, Eugène, « Notice sur les manuscrits de J.-J. Rousseau, légués à la Bibliothèque publique par Mme Streckeisen-Moultou » dans *Journal de Genève* 88, le 14 avril 1882, p. 5 (Supplément).
- ROBINSON, Philip, « *La Conscience: a perceptual problem in Rousseau* » in SVEC 90, 1972, pp. 1377-1394.
- Rousseau and l'Infâme: Religion, Toleration, and Fanaticism in the Age of Enlightenment*, ed. Ourida Mostefai and John T. Scott, Amsterdam, New York: Rodopi, 2009.
- RUEFF, Martin, « L'élément et le principe : Rousseau et l'analyse » dans *Corpus* 36 (1999), pp. 141-162.
- SCHINZ, Albert, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Paris : Félix Alcan, 1929.
- « La question du 'Contrat social' » dans *Revue d'Histoire littéraire de la France* 19 (1912), pp. 741-790.
- SÉITÉ, Yannick, « Rousseau : penser et faire penser » dans *AJJR* 46 (2005), pp. 53-77.
- SILVERTHORNE, Michael James, « Rousseau's Plato » in SVEC 116, 1973, pp. 235-249.

- SPECTOR, Céline, « Rousseau et la critique de l'économie politique » dans *Rousseau et les sciences* sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi, Paris : Harmattan, 2003, pp. 237-256.
- SPINK, John Stephenson, « Les avatars du 'sentiment de l'existence' de Locke à Rousseau » dans *Dix-huitième Siècle* 10 (1978), pp. 269-298.
- TERRASSE, Jean, *Jean-Jacques Rousseau et la Quête de l'âge d'or*, Bruxelles : Palais des Académies, 1970.
- TOUCHEFEU, Yves, *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, SVEC 372, 1999.
- UCHIDA, Eiichi, « L'année 1757 pour Rousseau » dans *Memoirs of Taisho University* 88 (1993), pp. 256-244 (en japonais).
- VAN LAERE, François, *Jean-Jacques Rousseau : du phantasme à l'écriture : les révélations du Lévi d'Éphraïm*, Archives des lettres moderne 81, Paris : Lettres modernes, 1967.
- WATERLOT, Ghislain, *Rousseau : Religion et politique*, Paris : Presses Universitaires de France, 2004.
- WATERLOT, Ghislain *et al*, *La théologie politique de Rousseau*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2010.

III-2. Autres ouvrages consultés

- ALEXANDER, Peter, *Ideas, Qualities and Corpuscles: Locke and Boyle on the External World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- ARENDT, Hannah, *On Revolution*, London: Penguin Books, 1990 [*Essai sur la révolution*, trad. Michel Chrestien, Paris : Gallimard, 1967].
- *The Life of the Mind*, London, New York and San Diego: Harcourt Inc., 1978 [*La vie de l'esprit*, trad. Lucienne Lotringer, Paris : Presses Universitaires de France, 2005].
- BACHOFEN, Blaise, « La notion de pluralité chez Hannah Arendt : ou comment préserver la démocratie d'une fausse alternative » dans *La Démocratie entre multiplication des droits et contre-pouvoirs sociaux*, Paris : Kimé, 2012, pp. 11-24.

BIBLIOGRAPHIE

- BALIBAR, Étienne, « L'invention de la conscience : Descartes, Locke, Coste et les autres » dans *Traduire les philosophes : actes des Journées d'études organisées en 1992 par le Centre d'histoire des Systèmes de Pensée Moderne de l'Université de Paris I*, sous la direction de Jacques Moutaux et Olivier Bloch, Paris : Publications de la Sorbonne, 2000, pp. 289-308.
- BARNES, Jonathan, *The Presocratic Philosophers* (rev. ed), London, New York: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1982.
- BAYLOR, Michael G., *Action and Person: Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther*, Leiden: J. Brill, 1977.
- BEINER, Ronald, *Civil Religion: A Dialogue in the History of Political Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- BONNEVILLE, Pierre-Frédéric, *Traité des monnaies d'or et d'argent qui circulent chez les différents peuples*, Paris : Duminil-Lesueur, 1808.
- BRUN, Cédric, « Le corpuscularisme de Boyle et la distinction des qualités dans l'épistémologie de Locke » dans *La philosophie naturelle de Robert Boyle*, éd. Myriam Dennehy et Charles Ramond, Paris : J. Vrin, 2009, pp. 259-276.
- CARRAUD, Vincent, *L'invention du moi*, Paris : Presses Universitaires de France, 2010.
- CLAIRAND, Arnaud, *Monnaies de Louis XV : Le temps de la stabilité monétaire 1726-1774*, Paris : Maison Platt, 1996.
- CLERICUZIO, Antonio, *Elements, Principles, and Corpuscles: A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century*, International Archives of the History of Ideas 171, Dordrecht: Kluwer Academic, 2000.
- « Chronologie » dans *Dix-huitième siècle* 8 (1976), pp. 37-42.
- DAVIES, Catherine Glyn, *Conscience as consciousness: the idea of self-awareness in French philosophical writing from Descartes to Diderot*, SVEC 272, 1990.
- FUKUSHIMA, Kiyonori, "Leibniz's 'New Essays on Human Understanding': An imaginary dialogue through the medium of the French version of 'An Essay concerning Human Understanding'" in *Review of Social Sciences and Humanities of Toyama University of International Studies* 2 (2002: 3), pp. 83-92 (en japonais).

- “Locke, Coste, Leibniz” in *Language and culture* 1 (2004: 2), pp. 223-245 (en japonais).
- GRÉSILLON, Almuth et LEBRAVE, Jean-Louis, « Les Manuscrits comme lieu de conflits discursifs » dans *La Genèse du texte : les modèles linguistiques*, Paris : CNRS Édition, 2003, pp. 129-171.
- GORDON, Daniel, *Citizens without Sovereignty: Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton: Princeton University Press, 1994.
- GOUHIER, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris : J. Vrin, 1962.
- GUÉROULT, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols, Paris : Aubier, 1968.
- HAY, Louis *et al*, *Les Manuscrits des écrivains*, Paris : Hachette, 1993.
- HEMMI, Tatsuo, « Configuration théologico-politique de la volonté : interprétation d'une péricope de Saint Paul dans l'ATORITÉ POLITIQUE » dans *Recueil d'études sur l'Encyclopédie et les Lumières* 3 (2015), pp. 105-128 (en japonais).
- HIBBERD, John, *Salomon Gessner: His Creative Achievement and Influence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- HIRSCHMAN, Albert Otto, *Les passions et les intérêts* (4^e éd.), Quadrige, Paris : Presses Universitaires de France, 2011.
- IDA, Hisashi, *Genèse d'une morale matérialiste : les passions et le contrôle de soi chez Diderot*, Paris : Honoré Champion, 2001.
- IMAI, Tomomasa, « Problème de la substance » dans *Tetsugaku Zasshi* 126-798 (2011 : 12), pp. 126-146 (en japonais).
- « Principe du synonyme de la causation I » dans *Tōkyō Daigaku Kyōyō Gakubu Jinbun Kagakuka kiyō* 103 (1995), pp. 137-154 (en japonais)
- JOLY, Bernard, *Descartes et la chimie*, Paris : J. Vrin, 2011.
- LARRÈRE, Cathrine, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*, Paris : Presses Universitaires de France, 1992.
- LECA-TSIOMIS, Marie, *Écrire l'Encyclopédie : Diderot, de l'usage des dictionnaires à la grammaire philosophique*, SVEC 375, 1999.

BIBLIOGRAPHIE

- LILTI, Antoine, *Le Monde des salons : Sociabilité et mondanité à Paris au XVIII^e siècle*, Paris : Fayard, 2005.
- LOTTIN, Odon Dom, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, t. II, Louvain : Abbaye du Mont César / Gembloux : J. Duculot, 1948.
- MASUDA, Toki, *La formation de la « société de commerce » au XVIII^e siècle en France*, Thèse de doctorat en Science sociale, Université Hitotsubashi, 2008 (en japonais).
- MAY, Georges, *L'autobiographie* (2^{de} éd), Paris : Presses Universitaires de France, 1984.
- MILLER, Samuel J., *Portugal and Rome C. 1748-1830: An Aspect of the Catholic Enlightenment*, Miscellanea Historiæ Pontificiæ 44, Rome: Università Gregoriana Editrice, 1978.
- MORI, Gianluca, « Politique et religion dans l'œuvre de Pierre Bayle » dans Pierre Bayle et le politique, dir. Xavier Daverat et Antony MacKenna, Paris :Honoré Champion, 2014, pp. 79-95.
- MURAKAMI, Katsuzoï, *Étude sur Descartes 3*, Tokyo : Chisen-shokann, 2009.
- OWEN, Gwilym Ellis Lane, "Inherence" in *Phronesis* 10 (1965), pp. 97-105.
- PIERCE, Claude Anthony, *Conscience in the New Testament: A study of Syneidesis in the New Testament; in the light of its sources, and with particular reference to St. Paul: with some observations regarding its pastoral relevance today*, Studies in Biblical Theology, London: SCM Press, 1955.
- POTTS, Timothy C., *Conscience in Medieval Philosophy* (ed. paperback), Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- PROUST, Jacques, *Diderot et l'Encyclopédie* (éd. au format poche), Paris : Albin Michel, 1995.
- RODIS-LEWIS, Geneviève, *l'Œuvre de Descartes*, 2 vols, Paris : J. Vrin, 1971.
- RAVIGNAN, Gustave François Xavier de Lacroix de, *Clément XIII et Clément XIV*, Paris : Julien et Lanier, 1856.
- ROMANELL, Patrick, *John Locke and Medicine: A New Key to Locke*, New York: Prometheus Books, 1984.

- SANDERS, ED PARISH, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- SCHMUTZ, Jacob, « L'invention jésuite du 'sentiment d'existence', ou comment la philosophie sort des collèges » dans *Dix-septième siècle* 237 (2007), pp. 615-631.
- STENDHAL, Karl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West" in *The Harvard Theological Review* 56-3 (1963: 7), pp. 199-215.
- STENECK, Nicholas H., "Albert the Great on the Classification and Localization of the Internal Senses" in *Isis* 65-2 (1974), pp. 193-211.
- STEWART, Philip, *L'Invention du sentiment : roman et économie affective au XVIIIe siècle*, SVEC (2010: 02).
- TASSIN Étienne, « Le peuple ne veut pas » dans *Hannah, Arendt : Crises de l'État-nation*, Paris : Sens & Tonka, 2007, pp. 301-315.
- UDO, Thiel, *The Early Modern Subject: Self-Consciousness and Personal Identity from Descartes to Hume*, Oxford: Oxford University Press, 2011.
- WATSON, Richard A., *The Breakdown of Cartesian Metaphysics*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1987.

IV. DICTIONNAIRES

- DARMESTETER, Arsène et HATZFELD, Adolphe, *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours*, 2 vols, Paris : Delagrave, 1964.
- Dictionnaire de l'Académie française* (1^e éd.), 2 vols, Paris : Coignard, 1694.
- (4^{de} éd.), 2 vols, Paris : La Veuve de Bernard Brunet, 1762.
- Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (4^e éd.), 6 vols, Paris : La Veuve de Delaulne, 1743.
- (5^e éd.), 8 vols, Paris : Compagnie des Libraires associés, 1752.
- (6^e éd.), 8 vols, Paris : Compagnie des Libraires associés, 1771.

BIBLIOGRAPHIE

Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, 17 vols, Paris : Briasson, David, Le Breton, Durand, 1751-1765.

FURETIÈRE, Antoine, abbé de Chalivoy, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, les termes de toutes les sciences et des arts* (1^e éd.), 3 vols, recueilli et compilé par feu Messire Antoine Furetière, abbé de Chalivoy, La Hay, Rotterdam : Arnout et Reinier Leers, 1690.

— (2^{de} éd.), 3 vols, revue, corrigée et augmentée par Monsieur Basnage de Bauval, La Haye, Rotterdam : Arnout et Reinier Leers, 1701.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (9^e éd.), Paris : Presses Universitaires de France, 1962.

LIDDELL, Henry George and SCOTT, Robert, *Greek-English Lexicon* (9th ed.), Oxford: The Clarendon Press, 1997.

Oxford Latin Dictionary, Oxford: The Clarendon Press, 1968.

RICHELET, César-Pierre, *Dictionnaire français contenant les mots et les choses, plusieurs remarques sur la langue française*, Genève : Widerhold, 1680.

INDEX DES NOMS DE PERSONNE

A

ABOT DE BAZINGHEN, Gabriel, 82, 333
 ACKRILL, John Lloyd, 45, 334
 ADAM, Charles, 21, 335
 ALBERTUS (Magnus), 25
 ALEMBERT, Jean Le Ronde de, 63, 80, 81,
 106, 108, 218, 219, 333
 ALEXANDER, Peter, 43, 45, 343
 ALEXEEV, Alexandre Smenovich, 75, 332
 ALTHUSSER, Louis, 189, 339
 ANTOINE, Nicolas, 265
 ARENDT, Hannah, 178, 181, 182, 183, 187,
 188, 197, 271, 341, 343
 ARGENSON, René Louis de Voyer de Paulmy,
 184, 185, 187, 334
 ARISTOTE, 2, 41, 45, 65, 115, 119, 134, 135,
 136, 139, 144, 219, 334
 AUDI, Paul, 117, 339
 AUGUSTIN (Saint), 57, 72, 181, 182, 334

B

BACHOFEN, Blaise, 3, 6, 7, 8, 9, 76, 79, 86,
 89, 92, 94, 95, 100, 104, 185, 188, 193,
 195, 258, 332, 333, 342, 343
 BACZKO, Bronisław, 230, 339
 BALIBAR, Étienne, 48, 336, 344
 BARBEYRAC, Jean, 4, 314
 BARNES, Jonathan, 149, 344
 BAYLE, Pierre, 226, 227, 231, 232, 233, 234,
 259, 334, 346
 BAYLOR, Michael, 274, 344
 BEAULAVON, Georges, 77, 339
 BEAUMONT DU REPAIRE, Christophe de, 59,
 60, 73, 167, 191
 BECHER, Joachim, 53, 334
 BEINER, Ronald, 8, 250, 344

BENSAUDE-VINCENT, Bernadette, 53, 339,
 343
 BERCHTOLD, Jacques, 24, 63, 331, 332, 339
 BERNARDI, Bruno, 10, 11, 53, 102, 142, 152,
 153, 154, 157, 177, 184, 186, 187, 189,
 193, 194, 195, 197, 218, 262, 322, 326,
 332, 333, 339, 342, 343
 BERTRAM, Christopher, 258
 BËRHAAVE, Herman, 53, 334
 BONNEVILLE, Pierre-Frédéric, 82, 344
 BOSSUET, Jacques Bénigne, 237, 334
 BOUCHER D'ARGIS, Antoine-Gaspard, 144
 BOYLE, Robert, 39, 41, 43, 44, 45, 52, 53, 57,
 334, 343, 344
 BRUN, Cédric, 10, 43, 44, 45, 335, 344, 347
 BUFFON, Georges-Louis Leclerc, comte de,
 141, 151, 251, 335
 BURLAMAQUI, 139, 335

C

CALIGULA (Gaius Julius Cæsar Augustus
 Germanicus), 239, 240, 286
 CARONDELET, Alexandre-Louis-Benoît de, 1,
 116, 267
 CARRAUD, Vincent, 38, 39, 48, 344
 CHENONCEAUX, Marie-Alexandrine-Sophie
 Dupin, 105, 203
 CHOISEUL, Étienne-François de, duc de, 62
 CICÉRON, Marcus Tullius, 143, 144, 227, 335
 CLAIRAND, Arnaud, 82, 344
 CLÉMENT, Pierre-Paul, 67, 332, 346
 CLERICUZIO, Antonio, 43, 344
 COINDET, François, 81
 CONDILLAC, Étienne-Bono, 26, 30, 335
 COSTE, Pierre, 12, 29, 39, 44, 47, 48, 49, 336,
 344
 CULOMA, Michaël, 103, 339

CUMBERLAND, Richard, 139

D

DAVIES, Cathrine Glyn, 39, 44, 48, 344
 DEHAUSSY, Jacques, 5
 DERATHÉ, Robert, 2, 4, 5, 17, 75, 76, 78, 79,
 87, 88, 90, 94, 97, 100, 103, 117, 139, 189,
 190, 192, 195, 254, 255, 272, 274, 286,
 314, 324, 340
 DESCARTES, René, 22, 23, 25, 29, 48, 335,
 344, 345
 DIDEROT, Denis, 13, 34, 73, 77, 79, 87, 90,
 92, 94, 95, 106, 108, 109, 114, 115, 117,
 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 131,
 132, 133, 134, 136, 137, 138, 139, 140,
 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148,
 150, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 159,
 160, 161, 162, 163, 164, 165, 168, 191,
 219, 233, 253, 254, 263, 269, 314, 335,
 345
 DREYFUS-BRISAC, Edmond, 75, 76, 328, 332
 DUFOUR, Théophile, 90, 122, 219, 227, 333,
 340
 DUPIN, Louise-Marie-Madeleine de (née de
 Fontaine), 105, 203
 DUVOISIN, Jean-Jacques, 87

E

EL MURR, Dimitri, 124, 340
 ÉPINAY, Louise-Florence-Pétronille Lalive de
 (née Tardieu d'Esclavelles), 82, 114, 118,
 119, 120, 121, 123

F

FABIUS (Maximus), Quintus, 103
 FAVRE, François, 107
 FÉNELON, François de Salignac de La Mothe,
 38, 335
 FICIN, Marsile, 124, 125, 273, 337
 FLEURY, Claude, 64, 336
 FORMEY, Jean-Henri-Samuel, 105, 109, 203
 FRANQUIÈRES, Laurent de, 71, 117, 273, 320
 FRÉRET, Nicolas, 28
 FUCHIDA, Masashi, 28, 30, 225, 251, 340
 FUKUSHIMA, Kiyonori, 39, 344

G

GESSNER, Salomon, 62, 63, 64, 69, 336, 345
 GOLDSCHMIDT, Victor, 30, 35, 340
 GOUHIER, Henri, 6, 7, 19, 20, 21, 23, 180,
 258, 263, 340, 345
 GOULEMOT, Jean-Marie, 59, 340
 GOYARD-FABRE, Simone, 75
 GRÉSILLON, Almuth, 10, 345
 GRIMM, Friedrich Melchior, 63, 105, 106,
 109, 203
 GROSRICHARD, Alain, 32, 340
 GROTIUS, Hugo, 139, 294
 Groupe Jean-Jacques Rousseau, 75, 79, 86,
 89, 94, 100, 171, 216
 GUÉNARD, Florent, 7, 8, 26, 260, 261, 264,
 319, 320, 340
 GUÉROULT, Martial, 22, 345

H

HALBWACHS, Maurice, 332
 HAMOU, Philippe, 39, 336
 HAY, Louis, 10, 336, 345, 348
 HELVÉTIUS, Claude-Adrien, 26, 336, 341
 HEMMI, Tatsuo, 132, 345
 HIBBERD, John, 63, 345
 HIRSCHMAN, Alberto Otto, 130, 134, 168,
 345
 HOBBS, Thomas, 163, 168, 170, 230, 236,
 293, 336
 HOUDETOT, Élisabeth-Sophie-Françoise
 Lalive de Bellegarde, la comtesse de
 [Sophie], 18, 82, 105, 119, 121, 203
 HUBERT, Michel, 63, 334, 336
 HUME, David, 149, 336

I

IDA, Hisashi, 131, 345
 IMAI, Tomomasa, 42, 150, 345

J

JAUCOURT, Louis de, 59, 133, 139, 196
 JÉSUS, 209, 210, 212, 237, 241, 242, 243,
 244, 248, 251, 291
 JIMACK, Peter, 323, 341
 JOLY, Bernard, 43, 345

JOSEPH I^{ER} (roi de Portugal), 107, 204

K

KOMODA, Hiroshi, 30, 341

KOSHI, Morihiko, 58, 341

KUWASE, Shôjirô, 58, 59, 60, 69, 341

L

LABRUSSE, Sébastien, 61, 62, 65, 333

LAMBERT, Marquise de [Anne-Thérèse de
Marguenat de Courcelles], 133, 336

LANJUINAIS, Jean-Denis, 3, 341

LARRÈRE, Cathrine, 130, 345

LE ROY, Louis, 124, 125, 335, 338

LEBORGNE, Érik, 332

LEBRAVE, Jean-Louis, 10, 345

LECA-TSIOMIS, Marie, 142, 345

LEIGH, Ralph Alexander, 81, 83, 105, 106,
286, 326, 341

LEJEUNE, Philippe, 61, 68, 341

LENIEPS, Toussaint-Pierre, 219

LILTI, Antoine, 118, 119, 121, 346

LOCKE, John, 12, 29, 37, 39, 40, 41, 42, 43,
44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 227, 336, 343,
344

LOTTIN, Odon Dom, 274, 346

LUXEMBOURG, Madeleine-Angélique de
Neufville-Villeroy, duchesse de, 86

M

MACHIAVEL, Nicolas, 189, 206, 230, 235,
250, 337, 339

MALEBRANCHE, Nicolas, 44, 48, 145, 274,
337

MALESHERBES, Chrétien Guillaume de
Lamoignon de, 60

MASSON, Pierre-Maurice, 3, 4, 17, 28, 33, 76,
77, 78, 92, 180, 258, 333, 341

MASUDA, Toki, 131, 133, 134, 346

MAY, Georges, 61, 346

MILLER, Samuel J., 108, 346

MIRABEAU, Victor Riqueti de, marquis de,
180

MONCRIF, François-Augustin Paradis, 135,
136, 337

MONTAIGNE, Michèle de, 135, 136, 337

MONTESQUIEU, 230

MORI, Gianluca, 233, 346

MOULTOU, Georges Streckeisen, 75

MOULTOU, Paul-Claude, 107

MURAKAMI, Katsuzoü, 145, 346

N

NISHIKAWA, Junko, 188, 341

O

OFFREVILLE, Grimprel de, 159, 160, 173,
183, 315

OLIVO, Gilles, 332

OLIVO-POINDRON, Isabelle, 72, 341

OVIDE, 180, 181, 337

OWEN, Gwilym Ellis Lane, 45, 346

P

PASCAL, Blaise, 28, 39, 48, 72, 337, 341

PAUL (Saint), 132, 180, 181, 182, 212, 214,
231, 249

PÉPIN, François, 52, 53

PERDRIAU, Jean, 60

PERRIN, Jean-François, 66, 67, 69, 70, 114,
115, 118, 119, 136, 333, 341

PHILON (d'Alexandrie), 240

PIERCE, Claude Anthony, 182, 346

PLATON, 122, 124, 125, 126, 269, 273, 274,
337, 340

POMBAL, Sebastião José de Carvalho e Melo,
marquis de, 107, 204

POMPADOUR, Jeanne-Antoinette Poisson,
marquise de, 62

POTTS, Timothy C., 274, 346

PRÉMAGNY, Étienne-François Boistard de,
107

PROUST, Jacques, 131, 132, 133, 134, 137,
138, 139, 141, 142, 152, 154, 162, 335,
346

PUFENDORF, Samuel von, 4, 133, 139, 170,
171, 274, 314, 338

Q

QUINTILIEN, Marcus Fabius, 143, 227, 338

R

RADICA, Gabrielle, 18, 24, 25, 342
 RAMEAU, Jean-Philippe, 91, 317, 338
 RAVIGNAN, Gustave François Xavier de
 Lacroix de, 108, 346
 REY, Marc-Michel, 10, 76, 78, 80, 81, 83, 84,
 85, 86, 87, 88, 96, 102, 108, 184, 225, 286,
 334
 RITTER, Eugène, 75, 76, 342
 ROBINSON, Philip, 34, 35, 342
 RODIS-LEWIS, Geneviève, 23, 337, 346
 ROMANELL, Patrick, 45, 346
 ROUSSEAU, Isaac, 67, 68, 70
 ROUSTAN, Antoine-Jacques, 322, 326
 RUEFF, Martin, 26, 225, 342

S

SACY, Louis-Isaac Lemaistre de, 67, 212, 336
 SAINT PIERRE, Charles-Irénée Castel de, 91,
 92
 SAINT-LAMBERT, Jean-François, marquis de,
 106, 120, 121, 162
 SAINT-VENANT, Begnon de, 81
 SANDERS, Ed Parish, 182, 347
 SCHINZ, Albert, 4, 76, 77, 78, 172, 342
 SCHMUTZ, Jacob, 27, 347
 SÉITÉ, Yannick, 9, 252, 319, 332, 342
 SHAFTESBURY, Anthony Ashley-Cooper,
 3^e comte de, 131, 139, 233
 SILVERTHORNE, Michael James, 124, 342
 SOCRATE, 122, 125
 SPECTOR, Céline, 104, 130, 333, 343
 SPINK, John Stephenson, 27, 180, 192, 196,
 343
 SPINOZA, Baruch de, 236
 STAHL, George Ernest, 53, 334
 STAROBINSKI, Jean, 333
 STENDHAL, Karl, 181, 347
 STENECK, Nicholas H., 25, 347
 STEWART, Philip, 19, 347

SUÁREZ, Franciscus, 140, 338
 SWENSON, James, 86, 98, 108, 196, 225, 229,
 269

T

TANNERY, Paul, 21, 335
 TASSIN, Étienne, 188, 347
 TERCIER, Jean-Pierre, 26
 TERRASSE, Jean, 343
 THÉOCRITE, 63
 THOMAS (Saint), d'Aquin, 119, 152, 336, 338
 TIEGHEM, Philippe Van, 67, 332
 TOUCHEFEU, Yves, 7, 30, 102, 103, 106, 210,
 215, 237, 253, 257, 343
 TRICOT, Jules, 41, 334
 TROUSSON, Raymond, 258
 TRUBLET, Nicolas-Charles-Joseph, 92, 105,
 107, 109, 203, 204

U

UCHIDA, Eiichi, 114, 115, 343
 UDO, Thiel, 39, 347

V

VAN LAERE, François, 61, 66, 343
 VAN STAEN, Christophe, 257, 333
 VARLOOT, Jean, 141, 335
 VAUGHAN, Charles Edwyn, 3, 4, 10, 75, 76,
 97, 163, 333
 VOLTAIRE [François-Marie Arouet], 102, 103,
 105, 106, 109, 195, 200, 201, 203, 218

W

WAKSMAN, Vera, 194
 WARBURTON, William, 170, 226, 227, 229,
 230, 231, 233, 234, 235, 294, 338
 WATERLOT, Ghislain, 7, 9, 233, 257, 258,
 272, 343
 WATSON, Richard A., 149, 347
 WIRZ, Charles, 333

RÉSUMÉ

L'avant-dernier chapitre du *Contrat social*, intitulé « De la Religion civile », est un texte qui suscite encore de nombreuses polémiques. Jean-Jacques Rousseau semble avoir inventé la notion de « religion civile » pour trouver un moyen de garantir au Souverain la fidélité de chaque citoyen. Mais qu'est-ce précisément que cette « religion civile » ? Par quel moyen peut-elle garantir la fidélité des citoyens ? Pour répondre à ces questions, notre étude a choisi de se concentrer sur les termes employés par Rousseau et qui nous semblent résumer le mieux, d'une manière concrète, l'essentiel de la « religion civile » : les « sentiments de sociabilité ».

Pour ce faire, cette étude s'articulera en quatre parties : **La Partie I** consacrée à la notion de « sentiment » chez Rousseau relève d'une étude « psychologique ». **La Partie II** relève d'une étude biographique : à travers la lecture des œuvres écrites juste avant et après la publication du *Contrat social*, nous préciserons le contexte biographique de la rédaction du chapitre « De la Religion civile ». **La Partie III** sera consacrée à l'idée de « sociabilité » : nous mesurons la portée de cette idée employée par Rousseau dans un contexte à la fois théorique et polémique. **La Partie IV** sera consacrée à la lecture du *Contrat social* lui-même. Nous expliquerons finalement ce que signifient les termes « sentiments de sociabilité » dans cet ouvrage. À travers l'ensemble de ce travail, nous vérifierons la pertinence de la thèse suivante : *la « religion civile » chez Rousseau est un dispositif qui déclenche et renforce l'auto-contradiction chez le citoyen*. Notre projet précisera donc le point de confluence de la pensée morale, politique et religieuse de Rousseau, qui se trouve dans le *Contrat social*.

ABSTRACT

The eighth chapter of the Book IV of the *Social Contract*, entitled “On the Civil Religion”, still remains problematic. Jean-Jacques Rousseau seems to have invented the concept of “civil religion” to find a way to guarantee the fidelity of each citizen to the Sovereign. But what is this “civil religion” precisely? By what kind of means can this religion guarantee the citizens’ fidelity? To solve these problems, we will examine the expression used by Rousseau which seems to summarize precisely the essence of the “civil religion”: the “sentiments of sociability [*sentiments de sociabilité*].” We will be able to show the importance of this expression only after a detailed exploration of its historical and philosophical context, which can be divided into four Parts:

Part I will offer an analysis of the concept of “sentiment” used by Rousseau in the late 1750s. This Part will also show the philosophical background of this concept. **Part II** will describe the biographical background of the writing and the publication of the *Social Contract*, focusing on the chapter “On the Civil Religion.”

Part III will offer a detailed examination of the concept of “sociability:” we will verify the theoretical and polemical aspect of this concept, as it is used by Rousseau. **Part IV** will offer a detailed analysis and commentary of the chapter “On the Civil Religion” of the *Social Contract*, weaving together the various threads of the explanations provided in the previous parts. As a whole, this dissertation asserts that religion was a necessary component of Rousseau’s political system, insofar as it provided a tool to generate self-contradiction and, as its consequence, moral thought and moral choice in the citizens’ conscience.